

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

Storia - Studi Religiosi: Scienze Sociali e Studi Storici sulle Religioni

Ciclo XXIV

**Settore Concorsuale di afferenza: 11/A5-SCIENZE
DEMOETNOANTROPOLOGICHE**

**Settore Scientifico disciplinare: M-DEA/01- DISCIPLINE
DEMOETNOANTROPOLOGICHE**

TITOLO TESI

**Celestial Church of Christ in Italia.
Percorsi, Spazi e Pratiche Rituali**

Presentata da: Ida Vasta

Coordinatore Dottorato

Prof.ssa Cristiana Facchini

Relatore

Prof.ssa Adriana Destro

Esame finale anno 2013

Indice

p. 6 *Capitolo primo*
Celestial Church of Christ. Cenni Introduttivi

- 6 Introduzione
- 14 Celestial Church of Christ e il cristianesimo Aladura
- 17 Studi sul cristianesimo Aladura
- 20 Categorie e Denominazioni
- 24 Chiese Aladura in Europa. Aspetti e teorie della Diaspora
- 27 Modelli di migrazione e questioni legislative. Il caso italiano
- 32 Antropologia della Religione. Prospettive della ricerca

Capitolo secondo
Storia, figure di riferimento e profilo attuale della Celestial Church of Christ

- 37 Genesi e storia della Celestial Church of Christ
- 40 Il fondatore Rev. Samuel Bielhou Joseph Oshoffa (1909-1985)
- 44 Personalità e carisma del fondatore
- 47 Celestial Church of Christ_Organizzazione e gerarchia
- 49 Post Oshoffa_Il 'Legal Tussle'
- 52 Celestial Church of Christ in Italia
- 54 Il campo_Ileri Oluwa Parish
- 57 Geopolitica del territorio e presenze religiose

Capitolo terzo

Ileri Oluwa Parish. I soggetti del campo

- 62 Ileri Oluwa_God's Promises'
- 64 Sh. P. E. Olowosijle e la sua famiglia
- 68 In Nigeria
- 71 La partenza e l'arrivo in Italia
- 74 Relazioni familiari e parrocchia
- 77 Altri membri_ Susan e Mike H.

Capitolo quarto

Relazioni spirituali e Pratiche dello spazio

- 83 Parrocchia_Logiche dello spazio
- 86 *Oko Ikbalá Ikein*. The last ship of salvation
- 90 Descrizione dei luoghi
- 95 Il pastore e i church workers
- 102 Spiritual works_ Men leadership
- 106 Women Leadership
- 112 Membership. Quali possibilità?
- 118 Samuel A., un 'Church Worker'
- 123 Pratiche dello spazio e genere. Una lettura
- 127 Sh.P. Ezekiele e sua moglie Anna

Capitolo quinto

I riti e le relazioni intra-comunitarie

- 139 Organizzazione del culto nella Celestial Church of Christ
- 143 Weekly Activities
- 147 OJO OLUWA'. The Lord's Day
- 163 Simbolismo e significati del culto
- 167 Continuità/Discontinuità. Quali tensioni?
- 174 'Italian Sister'

Capitolo sesto

I riti e le relazioni inter-comunitarie

- 184 Harvest Festivals
- 185 Harvest. Significati
- 188 Juvenile Harvest
- 191 Adult Harvest Thanksgiving
- 192 'Castle Parish'
- 196 'Living Water Festival'
- 203 Harvest e reti di solidarietà

Capitolo settimo

Il campo e le sue questioni

- 208 Religione, Chiese e Migrazione
- 212 Riflessioni sul metodo e i risultati della ricerca
- 215 Conclusioni

- 219 Bibliografia

- 243 Glossario

*A Colui che mi ama di un amore eterno,
a mio marito Guglielmo e a mio figlio Giuseppe,
a mio papà Domenico e a tutti i miei cari.
Grazie*

Capitolo primo

Introduzione

Il lavoro che presento propone un'analisi di una chiesa africana indipendente in Italia, la Celestial Church of Christ Worldwide (CCCW), cercando di mettere in luce il nesso tra religione, migrazione e il processo di 'plunting churches' (Kooning 2009) nel contesto italiano.

La ricerca si inserisce nel filone di studi sui movimenti profetici e neocarismatici, categorie che includono 18,810 chiese¹ attualmente diffuse in diversi continenti, tra cui l'Africa. Indagini in una prospettiva antropologica e sociale su questi fenomeni sono attualmente condotti da diversi centri europei, tra cui il Centro di Studi Pentecostali e Carismatici presso l'Università di Birmingham, 'Hollenweger Center' collegato all'Università di Amsterdam, l'Istituto sugli Studi Pentecostali presso l'Università di Uppsala, nonché Istituti di Ricerca italiani tra cui il Gris (Gruppo di Ricerca di Informazione Socio Religiosa) e il Cesnur (Centro Studi sulle Nuove Religioni). L'attenzione a queste realtà, che costituiscono un tassello di un panorama religioso multi sfaccettato e variegato, è oggi associato a diversi fattori, che rappresentano anche il punto di partenza dell' analisi:

- la collocazione, da un punto di vista teologico, al di fuori o entro il panorama religioso cristiano cattolico e protestante e la questione dei *denominazionalismi* che ne consegue;
- il ruolo ricoperto dalle chiese e dai movimenti neocarismatici nei processi di migrazione;
- la riconfigurazione dello spazio urbano.

Partendo da questi aspetti, si è deciso di realizzare un percorso di analisi che permetta di inquadrare la conformazione e il peso specifico di una chiesa africana indipendente in Italia, la Celestial Church of Christ, una realtà che ha origine nel 1947 per opera di un nigeriano-yoruba, Samuel Bielhou Joseph Oshoffa.

¹ Stenley M. Burgess , 'Introduction'. In *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement*. Exp Rev Edizione, Zondervan, 2002.

L'interesse di ricerca nei confronti di questa realtà nasce da un'esperienza che mi ha introdotto alla complessità della presenza di una chiesa africana indipendente in Italia. Per circa un anno, tra il 2008 e il 2009, ho collaborato come antropologa con il Centro di Identificazione ed Espulsione (CIE) «E. Mattei» di Bologna. All'interno di una struttura come il CIE, l'immigrazione appare un'esperienza dai contorni senza definizione. Quotidianamente condividono lo stesso spazio immigrati che hanno terminato di scontare il proprio debito con la giustizia, e che trovandosi senza permesso di soggiorno, vengono trasferiti nel CIE in attesa di essere rimpatriati, o individui che per anni hanno lavorato in Italia senza riuscire mai a regolarizzare la propria posizione lavorativa, e ancora, prostitute, clandestini e rifugiati. Questi casi sono un esempio di una molteplicità di storie di vita. Per il funzionamento di un 'Centro di Identificazione ed Espulsione' non sono necessarie solo risorse economiche. E' fondamentale la presenza di individui la cui professionalità non è meramente frutto di un titolo di studio ma deriva loro dalla condivisione e com-partecipazione ai drammi degli immigrati, essendoli o essendoli stati a loro volta. Si tratta di diverse figure professionali, uomini e donne di diversa nazionalità che non parlano solo lo stesso idioma di connazionali più sfortunati, ma soprattutto il linguaggio della migrazione, conoscendo i sogni e le attese riposte nel progetto migratorio e le delusioni o le problematiche, in alcuni casi dalle conseguenze terribili, del rimpatrio coatto.

Questo linguaggio non è comprensibile ricorrendo all'ausilio di un dizionario. Per essere compreso, richiede la mediazione di chi conosce le vie individuate per sfuggire ad un destino sbagliato, che non si vuole e che per molti è un destino di morte, come nel caso delle prostitute nigeriane rimpatriate o dei rifugiati politici a cui non viene concesso asilo politico. Quando poi il discorso sulla migrazione si interseca con quello sulla religione si aprono scenari complessi, a volte appiattiti da conclusioni frettolose racchiuse in espressioni che stigmatizzano la religiosità degli immigrati in stereotipi e luoghi comuni: religione degli immigrati, religione immigrata, religione etnica, religione esotica, etc.

Per questo motivo, per una chiarezza dei contenuti che andrò ad esporre, presentare il percorso che ha portato alla maturazione dell'oggetto di ricerca, degli strumenti e delle prospettive metodologiche utilizzate nell'analisi.

Questa esperienza mi ha dato la possibilità non solo di condividere la quotidianità con gli immigrati transitanti nella struttura, ma di conoscere le loro storie, di tessere legami amicali che mi hanno aperto la strada a confidenze e gusti personali, tra cui il discorso sulla religione. È stato soprattutto un episodio che mi ha spinto ad interrogarmi sulle relazioni tra religione e migrazione e sullo spessore di questo intreccio nel contesto italiano, un interesse che con il passare dei giorni andava aumentando dentro di me. Una mattina di Gennaio, dopo qualche minuto dal mio arrivo in ufficio, mentre mi apprestavo a raggiungere i mediatori riuniti nella sala caffè, ho sentito delle grida giungere dalla sezione delle donne nigeriane. Eravamo abituati ai fracassi causati da litigi e risse, ma questa volta si sentiva nel sottofondo qualcosa di diverso. Erano canti accompagnati da battiti di mani e piedi, danze, grida in inglese e in lingue dialettali. Incuriosita chiedo di assistere per capire che cosa stesse succedendo. Susan, una mediatrice nigeriana, mi accompagna nei dormitori. Mentre camminiamo mi spiega che le ragazze stanno pregando, chiedendo a Dio di essere liberate dai malefici. Anche lei a volte si unisce alla preghiera ma non lo fa sempre perché altrimenti potrebbe perdere il 'controllo'. Mentre dialoghiamo viene invitata e quasi costretta a partecipare alla preghiera da Regina, una ragazza nigeriana, ma lei si rifiuta.

Uscite dalla stanza dove le ragazze continuano a pregare, Susan prende subito la parola e mi spiega che lei è profetessa di una chiesa cristiana, la Celestial Church of Christ. Da dieci anni frequenta una parrocchia Celestial che si trova in una frazione di Brescia, la 'Ileri Oluwa Parish'. Anche suo marito e i figli sono Celestians e frequentano tutti la stessa parrocchia. Le ragazze nigeriane, ospitate all'interno del CIE, conoscono il suo 'potere', sanno bene che durante la preghiera Dio le parla e per questo le si avvicinano per chiederle aiuto.

«God you can talk while you walk or are you doing something.. but when I got more then I do not control cannot happen..It's a problem in CIE.»²

² Conversazione con Susan H. il 16 Febbraio 2009. Trad. : « Dio ti può parlare mentre cammini o stai facendo cose.. ma quando vengo preso poi non mi controllo più ..non può succedere. Nel CIE non è possibile»

Susan si accorge subito della mia incredulità. Mi invita a partecipare al 'Sunday Service' e a conoscere il pastore che guida la comunità, Shepherd P. Ezekiel Olowosjle, un nigeriano-yoruba residente da anni in Italia con moglie e figli.

Quello che doveva essere un incontro occasionale diventa l'inizio di un lungo percorso che mi vedrà frequentare in questi ultimi due anni con assiduità 'Ileri Oluwa Parish' di Brescia e partecipare, per quanto possibile, agli incontri e ai 'Festival' organizzati in Italia e in Europa. Ha inizio così la ricerca sul campo, preceduta da una fase di studio e ricerca per cercare di documentarmi su una realtà che nella sua dimensione specifica, culturale e dottrina, mi era oscura.

Il lavoro di ricerca è durato complessivamente un anno e mezzo, intervallato tra Febbraio 2009 e Maggio 2012. I luoghi dell'indagine corrispondono con territori ben definiti, Brescia e nell'ultima parte del lavoro Londra, ma non solo.

Momenti imprescindibili della ricerca sono stati gli spostamenti in macchina con alcuni Celestians per raggiungere la parrocchia di Brescia e partecipare insieme ai services devozionali. Queste circostanze hanno permesso di creare un'empatia con i miei interlocutori, immettendomi nelle difficoltà situazionali attraverso cui i Celestians vivono, condividono e praticano la propria appartenza religiosa in Italia. Sono i continui spostamenti per raggiungere la parrocchia, a volte anche di molte ore, come nel caso di membri che arrivano dal Piemonte, o anche da fuori l'Italia. I luoghi della ricerca non corrispondono unicamente con i luoghi fisici della parrocchia, ma con quei luoghi che fanno parte dell'esperienza religiosa dei miei interlocutori, luoghi di origine, di migrazione, e di attuale transizione.

Le persone della ricerca sono state selezionate sulla base di un criterio di 'stanzialità', ovvero i Celestians che praticano con assiduità e costanza la parrocchia. Nello specifico si tratta del pastore, Sh. P. Ezekiele e la sua famiglia (la moglie Anna e i tre figli, P., Paola Abimbola e Samuel). Il fratello del pastore, nonché suo deputy, Evangelist Samuel, sua moglie Ope e il figlio Joke. Bolande, il cognato del pastore e sua moglie Easter. A questi si aggiungono i coniugi Mike e Susan H., 'Most Evangelist' e 'Mother Celestial' e Samuel Abiukita.

Inizialmente il campo appare un ambiente dai contorni definiti e immediati. Si tratta di un contesto socio-religioso frequentato da uomini, donne e bambini nigeriani, a cui si aggiungeva una 'Italian sister', guardata all'inizio con sospetto per timore che fossi una spia, mandata dalla questura. Con il passare del tempo, la mia presenza in parrocchia si è trasformata. I timori iniziali si sono dissolti, grazie anche alla vicinanza di Susan, collega e sostegno nelle difficoltà del campo. In breve tempo il disagio iniziale è scomparso, trasformando la mia presenza, agli occhi dei miei interlocutori, nella possibilità di ottenere un riscatto dall'indifferenza e dallo snobbismo religioso di chi considera gli immigrati e la loro religione cosa poco seria. La mia figura, dopo breve tempo inquadrata come 'Italian sister', rappresentava un'occasione unica per far conoscere agli italiani una realtà cristiana che questa volta Dio, il Dio cristiano - Jehovah, Jesu Christi e Holy Spirit-, aveva affidato da un carpentiere nigeriano-yoruba, Samuel Bielhou Joseph Oshoffa, il fondatore della Celestial Church of Christ, in lingua yoruba *Oko Igbala Ikhein*, "*the last Ship of Salvation*" (Adogame 1998).

Le iniziali difficoltà del campo, l'inserimento nella vita di parrocchia e l'interesse dei miei interlocutori nei confronti della mia figura, rappresentano alcune delle tensioni che hanno animato il campo, la cui evidenza nello stesso tempo mi ha dato la possibilità di proteggere la ricerca da eventuali pressioni che ne volevano gestire l'andamento e nello stesso tempo mi ha permesso di mediare il mio ingresso in aree relazionali non facilmente accessibili.

'Ileri Oluwa', in quanto 'Celestial Parish', rappresenta un' unità locale della chiesa worldwide, la cui storia e azione sul territorio italiano vuole essere letta attraverso alcune 'pratiche' che ne esprimono il contenuto dottrinario e sociale. Si tratta di pratiche associate alla scelta dei luoghi e alle tensioni politiche e simboliche connesse, pratiche 'familiari', implicate nella distribuzione del potere spirituale su cui si regge la struttura politica e rituale della parrocchia, pratiche di 'genere' attraverso cui emerge la percezione di ciò che i membri della parrocchia definiscono 'holy', 'heavenly', puro e impuro.

Qual è il valore comunicativo e culturale di queste pratiche nel contesto italiano?

Quali i discorsi nati in questo processo e quali i confini simbolici e 'spaziali' che delimitano la comunità e i suoi membri?

Il termine “pratica” si vuole riferire all'utilizzo di un approccio antropologico che permetta di accedere ai processi di significazione della religiosità celestial, considerando il processo stesso di significazione una pratica (Bourdieu 1977; 1990; Ortner 1984) e l'individuo produttore di cultura e delle relazioni attraverso cui si pone in essere la sua visione del mondo (Knibbe 2008).

Il lavoro è organizzato in sei capitoli. Nel primo capitolo, che ha un carattere introduttivo, vengono spiegate le ragioni della ricerca, presentando l'oggetto specifico dell'indagine, una chiesa cristiana Aladura, la Celestial Church of Christ. Attraverso i contributi e le riflessioni offerte dalla letteratura specializzata su questo argomento, vengono presentate le principali questioni trattate delle scienze antropologiche e delle scienze religiose relativamente alla costituzione di chiese cristiane guidate da pastori/leaders locali nel continente africano a partire dalla prima metà del 1900 e ai processi diasporici che hanno portato alla diffusione delle chiese Aladura in Europa. Nello specifico si cercherà di evidenziare il processo storico- politico e intellettuale che ha portato alla produzione delle etichette attualmente in uso. Si propone un approccio che permetta di contestualizzare le categorizzazioni attualmente dominanti e che, si ritiene, rischiano di mistificare le dinamiche spaziali, rituali e di genere attuali della chiesa.

Nel secondo capitolo viene introdotto il lavoro di campo, ripercorrendo la genesi, l'evoluzione storica e il profilo della Celestial Church of Christ, attraverso la figura del leader carismatico e fondatore della chiesa, Samuel Bielhou Joseph Oshoffa, morto improvvisamente nel 1985. L'attuale gestione politica, spirituale e religiosa della chiesa riflette le tensioni sorte alla morte del fondatore. La ricerca condotta in Italia propone nuovi dati, emersi dall'etnografia, per comprendere la spartizione delle aree di influenza in Italia e quale il filo che collega le celestial parish italiane con quelle europee e in Nigeria.

Nel terzo capitolo si entra nello specifico del lavoro di campo. Viene presentato un quadro geo-politico del territorio scelto per la ricerca sul campo in relazione al peso specifico che la parrocchia 'Ileri Oluwa Parish', unità locale della Celestial Church of

Christ Worldwide, ha sul interno. Aspetti imprescindibili nella storia della 'Ileri Oluwa Parish', emersi sin dalle prime fasi del lavoro di campo, sono le relazioni di parentela e la famiglia. La scelta dei luoghi e le dinamiche associate alla fondazione stessa della parrocchia, nonché la sua attuale conduzione politica e spirituale, presentano riferimenti costanti alle relazioni familiari. 'Dinamiche familiari' sono implicate non solo nell'istituzione formale della parrocchia e nella scelta dei luoghi, ma anche nell'organizzazione politica e rituale attraverso cui viene esercitato il 'potere spirituale' associato agli "Spiritual Ranks". Nel capitolo mi soffermerò sui legami tra le relazioni vissute nel nome dello "Spirito" (associate al grado spirituale di ciascun membro, uomo o donna) e le relazioni di parentela, cercando di offrire spunti di riflessione sulle strategie operative di un'unità locale della Celestial Church of Christ in Italia, e che è Diocesi Distretto per tutte le parrocchie presenti nel Nord Italia.

Le dinamiche evidenziate attraverso i casi specifici dei membri della parrocchia permetteranno di riflettere sui limiti impliciti nell'etichetta 'chiesa africana indipendente' ricorrente nella letteratura antropologica e delle scienze storico-religiose. Le relazioni spirituali e familiari discusse nel terzo capitolo, introducono al quarto, in cui mi soffermerò sul peso che queste relazioni hanno nella definizione delle logiche e delle politiche dello spazio all'interno di Ileri Oluwa Parish. La parrocchia è descritta mettendo in relazione la conformazione fisica degli spazi con le modalità di abitare e le possibilità che i membri hanno di gestire gli stessi. Gli spazi della parrocchia esprimono anche le tensioni simboliche delle relazioni di genere, costruite sulla base di riferimenti biblici e delle indicazioni consegnate dal fondatore Oshoffa e dai profeti e profetesse della chiesa. La relazione tra la guida spirituale di 'Ileri Oluwa Parish' e sua moglie Anna, 'mother celestial', rappresenta il focus attraverso cui sarà stata indagata la costruzione del concetto di genere e i significati ad esso associati in relazione ad alcune pratiche rituali, in particolar modo 'Anointment'.

Nel quinto capitolo si approfondisce l'organizzazione rituale della parrocchia attraverso il caso etnografico del Sunday Service. Le rappresentazioni culturali associate ai concetti di 'bene' e 'male' sono indagati partendo da una prospettiva di continuità/discontinuità (de Surgy 2008; Hoedl 2011) tra tradizione religiosa dei gruppi Yoruba e religiosità della Celestial Church of Christ. La partecipazione attiva alla vita di parrocchia e al service domenicale, ha permesso un mio inserimento nel circuito

relazionale e rituale nelle vesti di 'Italian Sister'. Questo ruolo mi ha dato la possibilità di guardare dal punto di vista di 'chi pratica' i meccanismi rituali che rinforzano la membership e il senso comunitario della Celestial Church of Christ sul territorio italiano e quello globale più ampio.

Il sesto capitolo è dedicato ad una cerimonia rituale che si svolge una sola volta all'anno in ogni parrocchia, il 'Festival Harvest Thanksgiving'.

L'importanza di questa cerimonia è data dal fatto che coinvolge non solo i membri della parrocchia di Brescia ma i Celestians che abitano in Europa e in altre parti del mondo, e che sono invitati a partecipare alla festa del 'Ringraziamento'. Le dinamiche di mobilità associate allo svolgimento della cerimonia, e altri aspetti legati alla particolare posizione di Ileri Oluwa Parish rispetto alle altre parrocchie del Nord Italia, permettono di riflettere sulla dimensione transnazionale e diasporica della Celestial Church of Christ in Italia, alla luce anche degli aspetti emersi nei capitoli precedenti.

Nel settimo e ultimo capitolo mi soffermo in una riflessione sui metodi e i risultati della ricerca, proponendo chiavi di lettura altre rispetto a quelle di partenza, relativamente agli argomenti indagati.

‘Celestial Church of Christ’ e il cristianesimo Aladura

La Celestial Church of Christ è una chiesa africana indipendente, che insieme alla ‘Christ Apostolic Church (CAC), “Cherubim & Seraphim Church” e alla “Church of Lord Aladura” rappresenta il cristianesimo Aladura, una forma di sincretismo religioso tra forme ancestrali e cosmologiche locali dei gruppi yoruba (sud-ovest della Nigeria) e cristianesimo. Nei testi della letteratura specializzata le “Aladura Churches”³ sono definite “Praying churches”, “Prophet Healing Churches” e “Spiritual Churches” (Peel 1968; Anderson 2001; Ranger 1987). Queste definizioni si riferiscono alla tensione continua alla preghiera e il potere ad essa associato che caratterizza non solo le chiese Aladura, ma molte chiese africane indipendenti (Akinade 1997). Il nome stesso “Aladura” deriva da *Al-adua*, che in lingua yoruba significa “persone oranti”.

Secondo K. Jhonson (2011), queste chiese hanno origine da gruppi di preghiera formati all’interno delle ‘Old Nigerian Churches’, in particolar modo la ‘Christian Missionary Society’ (CMS).⁴ Le condizioni sociali e politiche che hanno funto da fertilizzante nello sviluppo e diffusione del movimento Aladura sono individuate da Isichei (1995) in calamità naturali, epidemie e pestilenze che nella prima metà del 1900 hanno colpito le regioni a Sud e Nord_Ovest della Nigeria.

L’antropologa D.H. Crumbley (2003) individua negli aspetti a seguire le caratteristiche principali delle chiese Aladura: (1) credere nell’efficacia della preghiera come strumento per trasformare le circostanze materiali; (2) il potere della “fede” di operare guarigioni spirituali, senza l’utilizzo di medicine tradizionali o medicine europee; (3) credere nella validità della conoscenza rivelata “divinamente”; (4) l’assimilazione nella cristianità europea di forme tradizionali religiose Yoruba, quali la credenza nella stregoneria, pratiche divinatorie, e tabù circa il sangue mestruale; (5) il ruolo centrale del profeta-guaritore.⁵

L’intento da cui nascono le chiese Aladura sarebbe quello di creare una realtà chiesa che affondi le sue radici nella tradizione africana e nella verità biblica. Realtà in cui i problemi delle persone vengono confrontati con la parola di Dio e risolti tramite il potere dello Spirito Santo. Secondo Barrett (1968), la spiritualità delle chiese Aladura è

³ Le chiese Aladura sono dette anche ‘White Churches’ in riferimento al colore bianco dell’abito indossato dai membri delle tre chiese (Akitunde 1996; Adogame 2000)

⁴ K. Jonshon, *Aladura: The Search for Authenticity an Impetus for African Christianity*. AJPS 14:1, 2011.

⁵ (mia traduzione al testo) D.H.Crumbley, *Impurity and Power: women in Aladura Churches*, Africa, 62:4, 1992.

implicata nell'organizzazione stessa della comunità chiesa, basata su vincoli fraterni, 'community love'.⁶ La chiesa è identificata con un luogo da abitare, 'a place to feel at home',⁷, all'interno del quale poter essere indigeni e cristiani allo stesso tempo.

'We Aladuras in Nigeria are a peculiar Church. We want to remain peculiar. We want to remain Indigenous. We represent God's own way of revealing himself to Africa; this is why we are peculiar. Many people who not understand us ridicule us. They Say that we are not sophisticated, that we are not educated. We know these things, but we are happy that we are indigenous church, practising Christinity in the indigenous way and worshipping God by this means. God does hear us in this indigenous way and has been doing marvellous work through our hands, Halleluiah!'⁸

Il processo stesso di leadership e di proselitismo sembra essere incentrato sull'idea della divinità. Secondo Akitunde Akinade (1996) e Deji Ayegboin (2010) l'unicità di Dio, invocato con il nome di *Olorun*, è connessa alla chiamata 'divina' dei leaders fondatori e dei rispettivi membri. Questi aspetti emergono anche dalle biografie dei fondatori delle chiese Aladura, i quali radicano la legittimazione della propria leadership su una 'Divin Calling'.⁹ Il collegamento con il divino si riflette nell'organizzazione della gerarchia, che si articola in una dimensione molto ampia di ruoli e gradi spirituali. Questo rappresenterebbe uno dei principali punti di contrasto con le chiese storiche, basate su una distinzione strutturale tra 'clergy' e 'laity'.¹⁰

La Celestial Church of Christ rappresenta un esempio forte del cambiamento rispetto alle chiese storiche. Shepherd', 'Evangelist', 'Leader', 'Elder', Church Worker' sono titoli a cui corrisponde un diverso grado spirituale e un incarico all'interno delle

⁶ D.B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of Six Thousand Contemporary Movements*. Nairobi, Oxford University Press, 1968

⁷ Ibidem.

⁸ J. A. Omoyajowo, *The Aladura Churches in Nigeria since Indipendence*, in E. Fashole-Luke (eds.), *Christianity in Indipendent Africa*, London, Rex Collings; Bloomington, Indiana University Press, 1978.

⁹ A riguardo consultare i testi di A. Akinade, "New Religious Movements in Contemporary Nigeria: Aladura Churches as a Case Study. D. Ayegboin, A. Akinade, *Spirituality in African Indipendent Churches* (1996), A. Adogame, *Celestial Church of Christ, The Politics of Cultural Identity in a West African Phrofetic Charismatic Movement*. (1999).

¹⁰ A. E. Akinade *New Religious Movements in Contemporary Nigeria: Aladura Churches as a Case Study*. AJT/10:2, 1996.

comunità-chiese, che si esprime ad esempio in attività spirituali: visioni, interpretazione di sogni, richiesta di preghiere e riti a scopo terapeutico.¹¹

Nelle Aladura Churches è il 'worshipper' veicolo e mediatore della rivelazione divina, e non più il sacerdote della chiesa storica o il *babalow* della tradizione religiosa yoruba.

La partecipazione degli uomini e delle donne è prevista secondo criteri e logiche politiche e rituali differenti.

"...old religion tend to encourage the evolution of spiritual hierarchies, and the elite that emerge protect their own interests as the possessors of what is usually claimed as at least a superior, if not an exclusive, wisdom concerning the divine by the cultivation of specialised techniques and performances offered as indispensable for the layman in the search of salvation"¹².

Oggi le chiese Aladura rappresentano una parte importante del mondo cristiano in Nigeria e nel resto dell'Africa sub-Sahariana. Tra i membri delle chiese Aladura ci sono ministri, governatori, banchieri e personaggi pubblici¹³.

¹¹ Ibidem.

¹² B. Wilson, *The New Religions: Some Preliminary Considerations*, Japanese Journal of Religious Studies, 6, 1979.

¹³ Akinade, Op. cit., 11.

Studi sul Cristianesimo Aladura

La prima fase di studi sul cristianesimo Aladura è caratterizzato dalla tendenza dei ricercatori a considerare le nuove realtà religiose di matrice africana “a new form of syncretistic magic” (Mitchell 1970) a sostegno di una tesi che vede nel cristianesimo Aladura un compromesso culturale e dottrinario tra il messaggio evangelizzante delle missioni cristiane e le esigenze pratiche dei gruppi locali (Horton & Peel 1976; Ilogu 1964; Mitchell 1970; Turner 1967). Le nuove realtà cristiane sarebbero opera di africani neo-convertiti, divenuti poi leaders fondatori, che cercavano, attraverso il cristianesimo, un modo per legittimare le proprie pratiche religiose tradizionali (Mitchell 1970; Peel 1968). Secondo quanto riferito dai primi ricercatori sulle chiese Aladura, le chiese missionarie cristiane avevano tentato di operare una fusione tra la tradizione religiosa cristiana occidentale e quella tradizionale dei gruppi yoruba, ma il fallimento di quest’opera è stato associato ad una incapacità, delle stesse, di rispettare i bisogni identitari locali dei gruppi religiosi africani con cui venivano in contatto. Su questo fallimento si innesta l’azione del ‘leader carismatico’

L’approccio allo studio delle chiese Aladura e delle ‘African Independent Churches’ si diversifica nel tempo per scopi e intenti: Peel (1968) ha guardato, in una prospettiva storica, all’evolversi delle chiese Aladura; Appiah Kubi (1981) ha indagato le ragioni dei movimenti profetici e delle Chiese Africane Indipendenti; Babaola (1992) si è interessato ai parallelismi tra modus operandi delle nuove realtà religiose e culture dei gruppi locali.

Il capitale simbolico da cui trae alimento la terminologia sulle “Aladura Churches” deriva dalla letteratura specializzata, di carattere teologico e storico, prodotta da studiosi e missionari europei che hanno tentato di definire le nuove religiosità africane a partire da una condizione culturale di partenza che possedeva implicita una distanza: da un lato gli europei, portatori di un messaggio cristiano, connesso ad una logica colonizzatrice; dall’altro il popolo africano, la cui religiosità viene interpretata nei termini di “pagana, indigena, esotica”.

Ad esempio, Anderson (2002) in “African Reformation” definisce le African Independent Churches “a reformation of Europeanized Christianity”¹⁴. Le riflessioni presenti nella letteratura accademica sono infatti espressione di un retaggio culturale e di una storiografia che fissano l’ingresso del cristianesimo in terra d’Africa a precisi periodi storici:

- a) prima fase: scoperte di manoscritti risalenti al 130 d.C.
- b) seconda fase: “Trans- Sahara Africa”- missionari cattolici portoghesi che avevano accompagnato i mercanti portoghesi nella prima metà del 1400.
- c) terza fase: “Influenza missionaria”: sviluppo chiese africane indipendenti (AICs).

Questo tipo di impostazione storiografica è affluita nelle interpretazioni sui processi di “assimilazione”¹⁵ e “nativismo” in riferimento alle chiese Aladura e alle African Independent Churches. Di contro Ayegboyn-Ishola’s (1997) e Pobee-Ositelu’s (1998) sostengono un’origine primordiale del cristianesimo africano, precedente a qualsiasi forma di contatto con la tradizione europea. Su questa linea si inserisce anche la proposta di E. Balji Idowu, John Mbiti, e J. Omosade Awolalu (1995), che avvallano la tesi di alcuni gruppi nigeriani-yoruba sostenitori di un collegamento tra la tradizione giudaico-cristiana e la cultura yoruba.¹⁶ Secondo gli studiosi, gli Ibo- Nigerani, uno dei maggiori gruppi etnici insieme a Yoruba, sono “Ibo-Benei-Ysrael”¹⁷, reclamando la loro origine semitica sulla base di analogie idiomatiche con l’ebraico e similarità nelle pratiche e costumi religiosi, quali la circoncisione l’ottavo giorno, l’allontanamento delle donne nel periodo mestruale. Una prova storica di questo contatto sarebbe il

¹⁴ A. Anderson, *African Reformation: African initiated Christianity in the 20th Century*. Africa Word Press. Ins., 2002.

¹⁵ Il concetto di “assimilazione” viene utilizzato dagli studiosi (Mitchell 1970; Peel 1964, 1968; Turner 1967) in riferimento al processo di inglobamento e conversione di realtà religiose locali all’interno di una dimensione universale riconosciuta come più ampia (cristiano cattolica, cristiano-protestante, musulmana); il concetto di “nativismo” contiene implicita l’idea di una rinascita ricercata di una religione tradizionale “pura”, primordiale. Nonostante questi concetti negli ultimi anni siano stati criticati da parte di antropologi (Englund & Leach 2000, Marshall- Fratani 2001, Smith 2001), a livello filosofico e teologico ci sono stati tentativi di rivalutazione degli schemi citati. È un esempio la posizione di Oladipo (1996) che ha tentato di spiegare il meccanismo di costituzione delle African Independent Churches attraverso il concetto di *cross-fertilization*. Secondo Oladipo alla base delle nuove realtà religiose africane vi sarebbe un tentativo di rinnovo della tradizione religiosa africana attraverso il filtro della dottrina cristiana. A questa prospettiva se ne aggiunge una africano-centrica, frutto storico di una teologia che ha cercato di individuare una posizione cristiana autentica e precedente a qualsiasi contaminazione cristiana occidentale.

¹⁶ O. Olomu and A.Eyebira, *The Yoruba Voice: Why Benin sent to Ife, and not Warri*, Sapele 2005. Connection.(http://www.raceandhistory.com/cgi-bin/forum/webbbs_config.pl/noframes/read/2139)

¹⁷ R. Ilona, *The Ibo- Benei Ysrael Jews of Nigeria*. The Ibo Benei-Yisrael Association of Nigeria, 2003.

ritrovamento di un reperto archeologico nel territorio nigeriano sul quale compare il termine “Gad” in ebraico antico¹⁸.

Ekeh (2005:6, 2007) ripropone la tesi di Samuel Johnson che nella sua opera enciclopedica “The History of Yorubas”, identifica i gruppi Yoruba con il “Children of Cannan”. A riguardo cita le parole del sultano Bello di Sokoto (nord Nigeria): «originated from the remnant of the Children of Canaan, who were of the tribe of Nimrod [Ham’s descendant] [and that] cause of their establishment in the west of Africa was in consequence of their being driven by Yar-rooba, out of Arabia»¹⁹. Il termine *Yoruba* deriverebbe quindi dal suo antenato, Yar-ooba.²⁰

Altri studiosi, tra cui Lucas Olumide (1995), sostengono invece l’ipotesi di un legame tra sistema culturale yoruba e la civiltà egizia.

“The general trend of these theories, most of them based on Yoruba traditions, is that of a possible origin from “the east”. Some scholars, impressed by the similarities between Yoruba and ancient Egyptian culture – religious observation, works of art, burial and other customs – speak of a possible migration of the ancestors of the Yoruba from the upper Nile (as early as 2000BC – 1000BC) as a result of some upheavals in ancient Egypt”²¹

Sulla base di questi aspetti si ipotizza la Palestina come luogo di origine della tribù Yoruba in Nigeria Occidentale.

Le ipotesi di studio sin qui esposte rivelano due diversi approcci nello studio della cristianità in Africa: l’idea di religione “indigena”, prodotto della cultura accademica cristiano-europea, e l’ipotesi presentata dai sostenitori “teologia africana”, ovvero di un legame con la tradizione ebraica e cristiana delle origini. Questa impostazione metodologica, che in ambito antropologico è considerato un tentativo di liberazione dal dominio culturale e politico europeo (Young 1993: 13-33), necessita di recuperare una

¹⁸ Ibidem

¹⁹ P. Ekeh, *The Studies in Ubohoro Culture*. Ikeja, Lagos, Nigeria, 2005.

²⁰ Ibidem.

²¹ Cit. A. Aderibbidge in “Yoruba, the Egyptian Connection”, « http://www.raceandhistory.com/cgi-bin/forum/webbbs_config.pl/noframes/read/2139 ».

prospettiva che consideri i poteri interni a tendenze religiose e a quanti ne manovrano la presenza sul territorio africano (Burgess 2008). Inoltre, secondo l'antropologa americana Rosalinde Shaw,²² gli studiosi africani, come E. Balji Idowu, John Mbiti, and J. Omosade Awolalu, che hanno sottolineato la dimensione giudaico-cristiana nelle correnti religiose africane, non hanno fatto che rinforzare l'idea di religione "tradizionale", favorendo la creazione del concetto di "Authentic African expression of Christianity" (Mbiti 1980, Ojo 1988, Wijssen 2000).

Categorie e Denominazioni

Il riconoscimento politico e religioso della Celestial Church of Christ, insieme alle altre chiese Aladura, risale al Settembre del 1962, anno in cui il Dipartimento degli studi del World Council of Churches (WCC) ha indetto una consulta presso il Centro Ecumenico di Mindolo, nel Nord della Rhodesia, per discutere delle nuove realtà religiose che si stavano diffondendo in Africa. Tra i partecipanti alla consulta vi era anche H. Turner, autore di uno dei primi resoconti sulle chiese Aladura²³, "The Church of the lord Aladura: The Expansion of a Nigerian Independent Church in Sierra Leone and Ghana" (Turner 1963). Uno degli scopi principale della consulta era quello di elaborare una "Classificazione e Nomenclatura dei moderni gruppi religiosi africani".²⁴ A riguardo

²² R. Shaw, *The Invention of African Traditional Religion*. In «Religion» 20, 339-353, 1990.

²³ Uno dei primi resoconti dettagliati sulle chiese Aladura è quello di Harold Turner, uno studioso che nel 1957 viene a contatto con "The Church of the Lord Aladura" durante un soggiorno per lavoro in Sierra Leone. Da questa esperienza scaturì il suo primo lavoro sulle chiese Aladura, "The Church of the lord Aladura: The Expansion of a Nigerian Independent Church in Sierra Leone and Ghana" (Turner 1963). In questo testo Turner sottolinea la presenza di caratteristiche pagane ed elementi occulti come caratteristica principale delle chiese Aladura (Turner 1979:159-172).

Contemporanea all'opera di Turner è quella di Peel (1964, 1968), che in "Aladura: A religious Movement among the Yoruba", uno studio condotto in chiave sociologica, sostiene la i movimenti Aladura siano una risposta ad una serie di disastri naturali ed economici che richiedevano di essere interpretati in chiave spirituale e religiosa (Peel 1968: 289).

Un lavoro successivo, condotto in chiave storica e teologica, è quello di Akinyele Omoyajowo, che definisce la chiesa dei Cherubini e Serafini: *a radically refined form of traditional religion, blended with element that are basically Christian* (Omoyajowo 1982:219).

La lettura di Omoyajowo si pone in contrasto con quanti, come Turner e Peel, avevano individuato nelle chiese Aladura una forma cristiana eretica o occulta.

²⁴ Hayward, in un testo del 1963 in cui sono contenuti gli atti della consulta (Hayward 1963: 13).

Turner propose l'applicazione di 4 categorie: 1) Religioni neo-pagane; 2) Religioni Islamiche; 3) Religioni filo ebraiche; 4) Religioni cristiane. L'ultima categoria, ne comprendeva a sua volta due, la prima denominata "Subsidiary movement" e la seconda "Chiese". Nella categoria "Chiese" erano incluse le "Indipendent African Churches", divise in due sottogruppi: "Zionist or Aladura Churches" e "Ethiopian Churches". A questa prima categorizzazione ne seguì una seconda pubblicata nella prima edizione del 'Journal of Religion in Africa' (Turner 1967), in cui è contenuta la definizione di 'chiesa africana indipendente', attualmente in uso: "Church which has been founded in Africa, by Africans, and primarily for Africans". (Turner 1967a:17).

Da questo momento in poi, questa definizione sarà usata in riferimento alle nuove realtà religiose che si sono costituite in Africa dalla prima metà del 900' in poi. La tendenza alla classificazione si manterrà anche negli studi successivi, generando categorie denominazionali che dominano tutt'ora nel linguaggio antropologico e degli studi religiosi: "Afro-Christian Church" (Crumbly 1999); "African Indigenous Churches" (Appiah-Kubi 1981), "African Initiated Churches" (Anderson 2001) .

I percorsi fin qui esposti possiedono un duplice limite:

- a) essere il prodotto storico di una comparazione storico-religiosa di matrice occidentale, che si limita a considerare la religiosità africana delle chiese Aladura e dei movimenti neo-carismatici in relazione alle missioni cristiane, cattoliche e protestanti;
- b) considerare la spiritualità delle AICs sulla base di schemi che in realtà non corrispondono alla loro reale conformazione. Ad esempio la Celestial Church of Christ, è collocata in linea con le chiese evangeliche ma accetta il culto dei santi e di Maria, secondo la tradizione cristiana, la madre di Gesù.²⁵

Gli studi antropologici, a partire dalla seconda metà degli anni 70' iniziano a contestualizzare le tassonomie utilizzate per la descrizione delle AICs. Fernandez (1978), in un articolo pubblicato in *Annual Review of Anthropology*, sottolinea come fino a quel momento fosse prevalsa la tendenza di utilizzare categorie *viziate* che non permettevano di leggere in maniera corretta la realtà socio-culturale degli "African Independent Church Movement" (E. Ikenga Metuh 1990).

La storiografia di Terence Ranger (1986) e gli studi antropologici di Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance* (1985) e Karen Field (1985) *Revival and Rebellion*

²⁵ Cfr. CCC Constitution, 99 (g).

in *Colonial Central Africa* sono espressione di una nuova prospettiva che mette in luce le relazioni tra religione e politica, pur mantenendo la proposta di Durkheim di intendere la religione come un sistema solidale di credenze alla base dell'ordine sociale. In questo filone si inserisce anche il lavoro di Rosalinde Hackett (1987) che in "New Religious Movement in Nigeria", attraverso una prospettiva etnografica, propone una definizione per i nuovi movimenti religiosi capace di mettere in luce la prospettiva che andava animando l'analisi : "an indigenously created religious organization stemming from social and religious encounter, and selecting and combining local and exogenous religious elements in diverse and dynamic ways"(Hackett 1987:3).

Julie Rosette (1997) propone invece una distinzione tra "Neo- Traditional Movement" e African Independent Churches, sulla base di un criterio di analisi che identifica un legame tra realtà religiosa e contesto politico e sociale africano: 1) Indigenous or African independent Churches (AICs); 2) Separatist churches;3) Neo-Traditional Movement. Secondo la Rosette, l'origine dei 'Movimenti Profetici' si colloca in un periodo antecedente alla presenza coloniale, mentre la costituzione delle 'African Independent Churches' risalirebbe ad un contatto con le missioni cristiane europee.²⁶ La distinzione tra le due realtà religiose e politiche è effettuata sulla base di criteri strutturali, dottrinali e geografici. Le AICs, secondo la Rosette, presentano una struttura organizzativa e politica simile a quella delle chiese cristiane storiche. L'azione dei leader locali era incoraggiata da una diffusa delusione nei confronti dei pastori cristiani europei, che non sembravano comprendere i bisogni spirituali dei fedeli, il malessere sociale associato alla pratica della stregoneria e la risposta a 'bisogni spirituali' che fosse in sintonia il sistema familiare-ancestrale e cosmologico locale.

Una svolta metodologica negli studi sulle AICs si verifica negli anni 90, quando il discorso sui nuovi fermenti religiosi che interessano il continente africano dalla prima metà del 900' si intreccia con quello sulla globalizzazione. Per globalizzazione non si intende un fenomeno omogeneo o unico. Per alcuni si tratta di un processo economico (Kanter 1995; Hirst and Thompson 1995) per altri di processo socio-culturale, (Held, McGrew, Goldblatt & Perraton 1999; Giddens 2000; Castells 2000, Berger and Huntington 2002), prodotto della modernità, "the way we live now" (Giddens 2000:

²⁶ B. J Rosette , *At the Threshold of the Millennium: Prophetic Movements and Independent Churches in Central and Southern Africa*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», 99 (1997) pp.154-55,

37), mentre per altri si tratta di un fenomeno con origini lontane nella storia (Wallerstein 1979; 1980; 1991).

Peter Beyer (1994) definisce la religione un prodotto della globalizzazione ed il centro di un complesso sistema di comunicazione.²⁷ Secondo Greg Mills le “African Independent Churches” e i “New Religious Movement” sono una risposta ai risvolti negativi della politica occidentale in Africa, i frutti di un’ influenza perniciosa “transnazionale” prodotti da crimini, traffico di droga e corruzione politica (Mills 2002:259). Secondo Mills, il riscatto degli stati africani non risiederebbe in politiche neo-liberali o nell’azione istituzionale del FMI, della Banca Mondiale e del WTO ma nella capacità degli africani di sviluppare politiche proprie e dar vita a istituzioni che capaci di permettere il passaggio dalla povertà alla prosperità, di cui è un esempio il “Prosperity Gospel” (Maxwell 1988; Csordas 2007; Folarin 2007). Diversa invece la posizione di Odozor²⁸, che, riferendosi alla situazione religiosa e politica della Nigeria, definisce le AICs “an attempt to localise a globalising religious impulse”, una forma di resistenza passiva ma efficace alla globalizzazione. I gruppi religiosi intorno a cui si costituiscono le AICs rappresenterebbero una forma di rigenerazione della società dal basso, attraverso cui i membri dei gruppi hanno la possibilità di partecipare in prima persona ad una riorganizzazione immediata del contesto sociale ed economico in cui vivono. La religione rappresenterebbe a “powerful metaphors for new types of practice” le risorse materiali per l’esercizio di un potere che prevede nuovi spazi di relazione per la sopravvivenza (Ukah 2008: 45).

Le posizioni esposte, per quanto interessanti, possiedono un limite cognitivo, ovvero quello di affrontare il discorso su religione e globalizzazione secondo schema generalizzanti eccedendo in teorizzazioni che non hanno un riscontro oggettivo nelle situazioni storiche in corso, come intuito anche da Marfleet (1997: 193) “most global accounts exclude the specific. Consistent with its emphasis on large issues, global theory strains to a higher level of generalisation and ‘empirical matters’ are rarely a concern. The result is that global perspectives on religion strongly discourage contextual understanding”.

²⁷ P. Beyer, *Religion and Globalization*, Sage Publication, London, 1994.

²⁸ P.I. Odozor, *Emerging African Alternatives to Globalization*, 1992,
<http://www.sedos.org/english/odozor.htm>

Il caso della Celestial Church of Christ Worldwide in Europa rivela la presenza di meccanismi specifici connessi all'organizzazione territoriale e politico-rituale di queste realtà cristiana sul territorio europeo e quello più ampio globale. Le dinamiche diasporiche implicate nella diffusione delle chiese Aladura al di là dei territori d'Africa, devono essere indagate alla luce di quei fattori di migrazione che gli studiosi dei movimenti sociali chiamano *political opportunity structure* (Cyrus, Gropas, Kotic, Vogel 2005) e che in ambito antropologico sono anche indicati come 'a mode of cultural production' (Vertovec 1999; 2002).

Nel processo di insediamento delle AICs sul territorio europeo bisogna quindi prendere in considerazione il bisogno di riconoscimento sociale e politico che sostiene quello religioso, e il modo in cui alcuni concetti, tra cui *etnia*, *religione*, potere dello *Spirito*, sono parte di un discorso che secondo Adogame (2001) non è possibile ridurre ad un processo di integrazione religiosa.

Chiese Aladura in Europa- Aspetti e teorie della 'Diaspora'.

Adogame definisce l'organizzazione delle AICs in Europa nei termini di "african religious networking in Europe" (Adogame 1998; 2001).

La presenza di chiese africane indipendenti in Europa risale alla seconda metà del 1900. La loro formazione è attribuita all'azione di studenti e lavoratori africani immigrati in Europa inizialmente per motivi di studio o lavori stagionali e poi stabilitesi in Europa definitivamente (Peel 1989). L'insediamento non più provvisorio sul territorio europeo, avrebbe comportato una richiesta di maggiori garanzie sociali, politiche ed economiche da parte degli immigrati, e con esse un bisogno di rappresentatività anche di carattere religioso. Le prime chiese africane a comparire sul territorio europeo sono le "Aladura Churches", in particolare modo in Europa centrale. Le "Aladura Churches" si distinguono dalle chiese africane di matrice pentecostale, soprattutto per le modalità di insediamento sul territorio. Le prime sono dipendenti dalle diocesi-madre in Africa per qualsiasi questione relativa alla pratica del culto, alla gestione dell'economia

parrocchiale e alle pratiche burocratiche, le chiese pentecostali tendono invece ad organizzarsi indipendentemente nel contesto di immigrazione e ad avere la Diocesi-madre in Europa (Adogame 2002).

Secondo Adogame il processo di insediamento delle chiese Aladura in Europa è segnato da un'esperienza comune vissuta dai membri delle chiese: il senso di rifiuto avvertito da pastori migranti africani al loro arrivo in Europa.

Secondo Adogame, l'incapacità delle istituzioni religiose cattoliche e protestanti europee nell'accettare diverse modalità di vivere il culto, avrebbe prodotto forme di "ghettizzazione afro-religiose" e causato la costituzione di nuove appartenenze identitarie, sotto lo stimolo di un bisogno diffuso tra i migranti africani, espresso in queste parole tratte da un testo di Simon del 2001:

*"a home away from home", a place where they can feel at home and not as aliens, foreigners and strangers.*²⁹

Negli anni, la proposta religiosa e politica delle chiese africane indipendenti ha acquisito una sfumatura politica specifica. I pastori delle chiese aderenti alla 'Organization of African Instituted Churches' (OAIC) e alla 'Pentecostal World Fellowship' (PWF) sono intervenuti attivamente nel discorso sulla costruzione della "fortezza europea", un sistema normativo molto rigido relativo alla regolarizzazione degli immigrati extracomunitari e dei rifugiati in Europa. Il "network religioso" creatosi tra le diverse chiese cristiane africane, si è fatto sostenitore di una rete solidale capace di spegnere le tensioni prodotte da una politica internazionale percepita come denigrante nei confronti dei migranti africane e delle chiese africane definite molte volte "sette" o "chiese esotiche". Secondo Taar Har in *Halfway to Paradise. African Christians in Europe*, una conseguenza di queste politiche religiose è stato un rafforzamento del senso di identità etnica e religiosa dei migranti africani. Il bisogno condiviso di coesione e solidarietà sociale e religiosa è sfociato in associazioni che riuniscono diverse chiese africane indipendenti sulla base di interessi comuni. Tra queste l'associazione 'Aladura International Church', fondata da Olo Abiola nel 1970 nel Regno Unito. Conseguenza di questo processo politico-religioso molte 'African

²⁹ B. Simon, *Christian pluralism and the quest for identity in African Initiated Churches in Germany*, <http://www.cesnur.org/2001/london2001/simon.htm>, 2001.

Independent Churches' diventano 'African International Churches', affiancando al proprio nome l'attributo International, Global, Worldwide. Tra queste, oltre alla già menzionata 'Aladura International Church', la 'Rhema Churches International', 'Global revival Outreach', 'World Miracle Church', 'Celestial Church of Christ Worldwide'.³⁰ A partire dagli anni 90' ha inizio un network inter-religioso che porterà alla formazione di comunità religiose in termini dinamici e globali, come descritto anche da Julie-Rosette (1987a:82), «this interconnecting has happened on three fronts: between the churches; across the languages divisions; and between African communities and the academy- such as the University of Leeds in 1997».³¹

La politica ecumenica ha richiesto, in molti casi, una revisione di prassi politiche più che dei contenuti dottrinali, come nel caso della Celestial Church of Christ per potere essere ammessa nel 'World Council of Churches'. I pastori della CCC hanno infatti dovuto rinunciare alla pratica della poligamia e di alcuni aspetti rituali che presentavano elementi visibilmente sincretistici.

Questi aspetti, per quanto importanti rischiano di ridurre le politiche religiose delle AICs a bisogni solidali, senza prendere in considerazione le strategie evangelizzatrici attraverso cui le chiese africane tentano di realizzare una "remissionisation of heathen Europe"³². Nel processo di diffusione di una chiesa africana in Europa sono implicati fattori comunicativi e mediatici attraverso cui avviene l'organizzazione stessa delle attività rituali e culturali e del network inter-territoriale su cui si reggono. 'Web Site' e 'Social Network' (Facebook; Twitter) oltre ad essere canali efficaci e utili per acquisire credibilità nei confronti delle comunità religiose più grandi, e attirare l'attenzione dei soggetti 'esterni', favoriscono la creazione di linkage religiosi tra i membri di una stessa comunità e quanti sono 'lontani' (parenti o amici nel paese di origine o membri residenti in altri stati). Alle reti create via web si aggiungono i legami intra-religiosi sostenuti da associazioni religiose di carattere ecumenico, ad esempio 'Council of

³⁰ Adogame, Op.cit., p.3.

³¹ Julie Rosette, "African Christian Communities in Europe. Creating an Identity, Newsletter of a Process", in Atti del Convegno a cura di Jehu-Appiah & Henry Kontor, Dept. of Theology and Religious Studies, Leeds, Dicembre 1998.

³² L'impianto di chiese africane in Europa può essere letto come un effetto 'al contrario' della dell'impresa missionaria che ha accompagnato il processo di colonizzazione. Le espressioni 'remissionisation of heathen Europe' (Adogame 2001) o 'mission reversed' (Tar Haar 2000) sono utilizzate nella letteratura francofona e anglogona per spiegare questo processo e le sue conseguenze.

Christian Communities and African'. Queste associazioni intervengono a sostegno di un sistema di interscambio religioso o 'pastoral exchanges'³³ tra Africa ed Europa, attraverso circuiti di preghiera, International Ministries, pubblicazioni e tele-evangelism.

Attraverso questo sistema, eventi di qualsiasi natura da 'locali' diventano 'globali'. La comunicazione stessa diviene una pratica religiosa attraverso cui costruire e definire lo spazio chiesa, in quanto luogo antropologico che alimenta un senso di appartenenza identitario e di condivisione comunitaria.

Modelli di migrazione e questioni legislative. Il caso italiano

La presenza delle chiese Aladura in Europa sarebbe il risultato di un processo di diaspora³⁴ (Adogame 1998; 2004; 2005; Knibbe 2009; 2011; Rijk Van Dijk 1997; 2001; 2002; 2004) iniziato verso la fine degli anni 60 e attualmente in corso.

I processi migratori che hanno portato alla costituzione di chiese africane indipendenti in Europa, secondo Adogame (2009), nascono da legami presenti tra Africa ed Europa sin dall'era coloniale.

Prima delle due guerre mondiali, la presenza di africani in Europa era numericamente poco influente, e tendeva ad essere una presenza non invasiva in cui l'individuo cercava di costruirsi un'identità tra Africa ed Europa (Debrunner 1979). Dalla seconda metà degli anni 80' si assiste ad un processo inverso, che vede un forte aumento di migranti africani verso l'Europa occidentale, un fenomeno interpretato nei termini di 'new phase in the history of African diaspora' (Zezeza 2007). Questa nuova fase

³³ Cfr. Adogame 2007, 543.

³⁴ Alessia Passarelli nota che l'uso del termine 'diaspora' è applicato alle comunità migranti per evitare l'applicazione negativa della categoria 'migrante' o 'rifugiato' (Mapping Migration. Mapping Churches Responses. Europe Study. 2008). Safran (1991) in 'International Migration: Implications for the study of citizenship and culture' individua nella categoria 'Diaspora' un termine che designa 'a specific type of transnational community. Diasporas frequently include a full cross-section of community members to many diverse regions of the world'. Per Faist T., 'Diaspora can only be called transnational communities if the members also develop some significant social and symbolic ties to receiving country. If they do not we can speak of exile. In *International Migration: Implications for the study of citizenship and culture*, s.l., 2008.

‘diasporica’, caratterizzata da un cambiamento della direzione e delle coordinate di migrazione, vede Francia e Inghilterra tra le mete preferite dei migranti.

Anche l’Italia subisce questa versione di tendenza: i flussi migratori verso il nostro Paese si sono significativamente intensificati rendendo l’Italia un punto d’approdo non secondario per i cittadini extracomunitari. Prima degli anni 80’, l’Italia è caratterizzata da una forte dinamica migratoria interna che trasferisce l’eccedenza di manodopera dalle aree più arretrate del meridione verso i poli industriali del nord del Paese, oltre che dai flussi d’emigrazione verso l’estero. Il punto di transizione viene individuato nel 1973, anno in cui per la prima volta il numero di ingressi in Italia supera quello degli espatri. Come sottolineato da Enrico Pugliese (2006) l’Italia assume in quegli anni «un valore simbolico particolare per l’intera vicenda migratoria europea». A trent’anni di distanza, ci si rende infatti conto che la crisi petrolifera del 1973 ha rappresentato uno spartiacque tra il periodo di sviluppo industriale, basato sulla grande impresa, e la fase postfordista caratterizzata da drastiche modificazioni della domanda di lavoro, alla quale si sono accompagnati in tutti i paesi industrializzati, proprio a partire da quell’anno, politiche che hanno mirato a regolamentare l’immigrazione (Corti 2003:95-100). L’inversione di tendenza scaturisce dalla connessione tra l’arrestarsi dei flussi di emigrazione italiana da un lato, e il verificarsi di flussi di rimpatrio di emigrati italiani e la presenza di forza-lavoro proveniente dai Paesi dell’Africa mediterranea dall’altro. Così l’Italia si trova a rivestire un ruolo di "strada di passaggio obbligato" per il Nord Europa o di "ultima spiaggia" in alternativa ai tradizionali paesi d’immigrazione, spesso a causa delle norme e dei controlli molto restrittivi degli altri paesi europei. Il quadro normativo, che regola l’immigrazione in Italia è basato su una politica dei visti di ingresso che trova fondamento sia in norme interne che comunitarie.³⁵

³⁵ Tra le norme statali, la materia è disciplinata espressamente dall’articolo 4 del Decreto Legislativo del 25 luglio 1998 n. 286, così come modificato dalla Legge del 30 luglio 2002 n.189 e successive modifiche, conosciuto come “Testo Unico delle Disposizioni concernenti la disciplina dell’immigrazione e norme sulla condizione dello straniero”. Tra le norme di rango secondario vi sono gli artt. 5, 6 e 6-bis del D.P.R. 31 agosto 1999 n. 394 - Regolamento d’attuazione del “Testo Unico delle Disposizioni concernenti la disciplina dell’immigrazione e norme sulla condizione dello straniero” aggiornato con le modifiche apportate dal Decreto del Presidente della Repubblica del 18 ottobre 2004, n. 334, in materia di immigrazione, nonché il Decreto interministeriale dell’11 maggio 2011 recante “Definizione delle tipologie dei visti d’ingresso e dei requisiti per il loro ottenimento”. In ottemperanza alle direttive comunitarie, il governo italiano ha attuato diverse strategie per agevolare l’ottenimento del visto di ingresso. Nello specifico si segnala:

- il *Decreto legislativo n. 5 dell’8 gennaio 2007 recante attuazione della Direttiva 2003/86/CE relativa al diritto di ricongiungimento familiare* e il *Decreto legislativo del 3 ottobre 2008, n. 16032 recante modifiche ed integrazioni al Decreto legislativo dell’8 gennaio 2007, n. 5*. Tali disposizioni

Negli ultimi la migrazione si è andata sempre più modificando sia per quanto riguarda i paesi produttori che ricettori di immigrati. L'aumento delle migrazioni sarebbe dovuto ai cambiamenti sociali, politici e ambientali prodotti dalla decolonizzazione, dalla modernizzazione e dallo sviluppo irregolare di cui sono stati protagonisti molti paesi d'Africa dalla seconda metà del 900' (Castles & Miller 2003: 152) Questi processi hanno causato crisi e sconvolgimenti in Africa, esasperando l'immigrazione irregolare e l'esodo verso l'Europa occidentale.

L'aumento della presenza straniera e la parallela crescita, in ampi settori della popolazione autoctona, di sentimenti di ansietà o diretta ostilità nei confronti degli immigrati, sono tendenze che l'Italia condivide con quasi tutti i paesi dell'Europa occidentale. Sono proprio questi gli anni in cui matura in Europa e in Italia un interesse nei confronti dell'immigrazione e delle sue relazioni con il tema della religione. Da un punto di vista scientifico, la realtà migratoria comincia ad essere studiata da sociologie demografi, ma in una prospettiva vincolata quasi esclusivamente ai problemi di mercato

mirano a stabilire le condizioni alle quali può essere esercitato il diritto al ricongiungimento familiare per i cittadini dei Paesi terzi regolarmente soggiornanti e sottolineano l'importanza di elaborare una politica di integrazione che sia in grado di garantire che i diritti e gli obblighi dei cittadini dei Paesi terzi siano analoghi a quelli dei cittadini comunitari. Per quanto concerne il regime dei visti si raccomanda che, una volta accettata la domanda di ricongiungimento familiare, il rilascio dei visti necessari per l'ingresso del familiare o dei familiari debba essere agevolato. - il *Decreto Legislativo del 10 agosto 2007, n. 15434: Attuazione della Direttiva 2004/114/CE, relativa alle condizioni di ammissione dei cittadini di Paesi terzi per motivi di studio, scambio di alunni, tirocinio non retribuito o volontariato* – pubblicato nella *Gazzetta Ufficiale n. 216 del 17 settembre 2007*. In particolare, all'articolo 4-bis, viene ribadito che, nel rispetto degli accordi internazionali ed europei cui l'Italia aderisce, lo straniero in possesso di un titolo di soggiorno per studio rilasciato da uno Stato appartenente all'Unione Europea, in quanto iscritto ad un corso universitario o a un istituto di insegnamento superiore, può fare ingresso in Italia per soggiorni superiori a tre mesi senza necessità del visto per proseguire gli studi già iniziati nell'altro Stato, o per integrarli con un programma di studi a esso connessi, purché abbia i requisiti richiesti per il soggiorno ai sensi della normativa nazionale.- il *Decreto Legislativo del 9 gennaio 2008, n. 1735: Attuazione della Direttiva 2005/71/CE relativa ad una procedura specificamente concepita per l'ammissione di cittadini di Paesi terzi a fini di ricerca scientifica* - pubblicato nella *Gazzetta Ufficiale n. 31 del 6 febbraio 2008*. Si segnala, in particolar modo, l'articolo 1, comma 6, che stabilisce che tale tipologia di visto di ingresso debba essere rilasciata prioritariamente rispetto ad altre tipologie. Inoltre (comma 9), al ricercatore regolarmente soggiornante sul territorio nazionale ad altro titolo, diverso da quello per richiesta di asilo o di protezione temporanea, viene rilasciato il permesso di soggiorno in esenzione di visto e si prescinde dal requisito dell'effettiva residenza all'estero per la procedura di rilascio del nulla osta. Infine (comma 11), nel rispetto degli accordi internazionali ed europei cui l'Italia aderisce, lo straniero ammesso come ricercatore in uno Stato appartenente all'Unione Europea può fare ingresso in Italia senza necessità del visto per proseguire la ricerca già iniziata in un altro Stato Membro. Si segnala che l'Italia, all'inizio del 2012, è nelle more del recepimento della *Direttiva 2009/50/CE del Consiglio del 25 maggio 2009 sulle condizioni di ingresso e soggiorno di cittadini di Paesi terzi che intendano svolgere lavori altamente qualificati*. Tale direttiva, oltre a stabilire le condizioni e le procedure di ammissione dei cittadini di Paesi terzi altamente qualificati, crea una Carta blu UE e definisce le condizioni e i diritti relativi al soggiorno nello Stato di rilascio e negli altri Stati membri. In particolare, lo Stato membro interessato deve agevolare in ogni modo il cittadino di un Paese terzo nell'ottenimento del visto necessario all'ingresso.

del lavoro interno³⁶. È quasi del tutto assente una comprensione delle migrazioni e delle dinamiche religiose e non ad esse connessi, come “fatti sociali totali”, secondo la definizione di Marcel Mauss³⁷, ovvero realtà in cui è necessario considerare molti aspetti (progetto migratorio, problemi di integrazione sociale e professionale, reazioni della società di immigrazione) e soprattutto si ignora il fatto che la migrazione non coincide con semplici calcoli economici ma coinvolge persone che incarnano scelte e situazioni complesse, che non possono essere trascurate.

Come sottolineato da Dal Lago, questo significa che non viene affrontata la realtà dei migranti come attori sociali.³⁸

Le prime analisi “culturali” su immigrazione e religione introducono il discorso del multiculturalismo o dell’intercultura, partendo dall’assunto che gli stranieri siano *rappresentanti* delle loro culture d’origine. Questo processo intellettuale e politico dà vita ad uno stereotipo, *l’immigrato*, che confluisce in discorsi sulla religione e sulle tradizioni culturali ad esso associate.

Si inizia a parlare di ‘culture migranti’, ‘religioni immigrate’ (Yang, F. & H.R. Ebaugh 2001), ‘migrant churches’ (Droogers 1994; Jongenell 2003; Jackson & Passarelli 2008). Il concetto di ‘migrazione’ implicito in questi approcci teorici è quello di “movimento di persone da un luogo ad un altro: ‘in a strict sense migration is the movement of people through geographic space’ (Kearney 1986). In questo senso la migrazione, inteso come processo strutturale di emigrazione e immigrazione, viene definita utilizzando riferimenti temporali e spaziali che contengono impliciti riferimenti delimitati, finiti, confinanti. All’interno di questi macro processi globali, la ‘religione’ è emersa nei termini di elemento identitario attraverso cui l’immigrato cerca di organizzare e ricostruire la propria identità all’interno di una società percepita come ostile. Il ruolo delle religioni nei processi d’integrazione degli immigrati è spesso sottovalutato a causa di un approccio ideologico che vede la religione come un aspetto secondario rispetto alle problematiche connesse alla migrazione e alle sue cause. In questo senso si sottovaluta il ruolo che le chiese e le comunità africane hanno all’interno di un progetto

³⁶ Si veda ad esempio Emilio Reyneri, *La catena migratoria. Il ruolo dell’emigrazione nel mercato del lavoro di arrivo e di esodo*, Il Mulino, Bologna, 1979.

³⁷ M. Mauss, *Essais de Sociologie*, Editions de Minuit, Paris, 1969.

³⁸ Vedere a riguardo le due opere di A. Sayad, *L’immigration ou les paradoxes de l’alterité*, Editions Raisons d’Agir, 2006, e *La double absence: des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*, Editions Seuil, 2000.

di migrazione, soprattutto quelle che godono di un riconoscimento politico e religioso. In Italia la normativa che regola e legittima la pluralità religiosa si basa ancora sulla legislazione del 1929-1930. Dal 1991 al 2008 diversi sono stati i tentativi di far approvare un provvedimento legislativo che sostituisca la legislazione del Ventennio e che risponda alle nuove esigenze di una società come quella italiana che in pochi anni ha acquisito una forte connotazione religiosa. Da una parte l'Italia continua a dirsi massicciamente cattolica, ma appena si scava oltre questa definizione che ha più che altro un carattere identitario-nazionalistico, è facile individuare i segni di una forte secolarizzazione.³⁹ La presenza di chiese africane indipendenti (e non solo) sul territorio è oggi una realtà in forte aumento e di cui non si conosce molto se non quanto relativo ai dati offerti dalle valutazioni Istat⁴⁰, o a ricerche accademiche che ne hanno tentato una mappatura sulla base di elementi considerati caratteristici. I limiti di questi dossier sono principalmente due:

- a) quantificare l'appartenenza religiosa sulla base di percentili, considerando solo gli immigrati regolari e non quelli irregolari, di numero elevato su tutto il territorio italiano;
- b) considerare le pratiche particolari che distinguono un'appartenenza religiosa (organizzazione interna, modalità del culto, scelte linguistiche) come corollario immediato di una cultura piuttosto che processo vivo nella costruzione di chiesa 'as a model of cross-cultural community' (D. Jackson & Passarelli 2008:22).

Realtà religiose come la Celestial Church of Christ interrogano questi paradigmi per le dinamiche spaziali e le logiche rituali attraverso cui si rivela la sua stessa presenza sul territorio globale. La migrazione associata a questi processi non ha i contorni di un processo destrutturante, negativo, invasivo, ma appare un canale per la ri-strutturazione di nuovi spazi di interazione sociale e identitaria, tramite forme associative di carattere religioso. Allo stesso modo, per 'diaspora' di chiese africane indipendenti sul territorio europeo non si può intendere meramente una dispersione, o un processo che causa una destrutturazione delle relazioni, ma di costruzione di nuove traiettorie territoriali e forme politiche di presenza religiosa.

³⁹ B.Salvarani e P.Naso, (a cura di), *Il muro di Vetro - l'Italia nelle religioni, primo rapporto 2009*, EMI Editrice Missionaria Italiana.

⁴⁰ *Le religioni degli immigrati all'inizio del 2004: gli effetti della regolarizzazione* Dossier Statistico a cura di Caritas/Migrantes

Il discorso sulla diaspora, intesa nel senso di “a mode of a cultural construction” (Vertovec 1999: 2) introduce alla ricerca sul campo, durante la quale si è partiti da un dato emerso dagli studi sulla Celestial Church of Christ:

‘Celestial Church is a Kingdom Family love...Every member was married to Christ, and the Church was matrimonial home’(Adebanjo 2004: 157)

A questa affermazione, riportata in un testo-guida scritto da un membro di una parrocchia celestial in Ketu Lagos (Nigeria) si affianca un altro dato emerso da una iniziale ricognizione sul campo: dinamiche familiari, determinate da rapporti di parentela e di consanguineità, sono parte dell’organizzazione politica, spaziale-rituale e nella gestione della parrocchia. Le pratiche indagate nel secondo capitolo introducono al lavoro di campo, attraverso cui si è cercato di problematizzare alcune riflessioni prodotte nell’ambito dei “Migration Studies” e relative al nesso tra religione, diaspora e la costruzione di transnational communities (Vertovec 1999a; 1999b; 2000; 2002).

Antropologia della Religione.Prospettive della Ricerca

‘Religione degli immigrati’, ‘religione etnica’. Queste sono alcune delle etichette utilizzate in ambito accademico italiano per inquadrare storicamente e definire da un punto di vista dottrinario, le realtà cristiane di origine africana che caratterizzano il panorama religioso italiano e globale. Le istituzioni cristiane storiche, cattolica e protestante, rappresentano il primo termine di paragone attraverso cui si è tentato, negli anni, di definire e individuare caratteristiche e differenze di forme di cristianità altre rispetto a quella occidentale. È un esempio di questo processo la ‘Celestial Church of Christ’ (CCCW), conosciuta in Italia attraverso la categoria denominazionale di “chiesa africana indipendente”. Sulla base di fattori considerati caratteristici, alcuni istituti di ricerca nazionale ne collocano la presenza sotto un comune denominatore: “movimento profetico iniziato nei paesi in via di sviluppo” (CESNUR) , “sette o movimenti religiosi

di origine africana” (GRIS- Gruppo di Ricerca di Informazione Socio-religiosa). Come sottolineato da Filoramo, (2004, pg. 9) oggi il problema è dato dalla costruzione del concetto di “religioso” e dalla sua poli-semanticità in un contesto sociale e politico che immette l’individuo in continui processi di ridefinizione e rinegoziazione del sé. Le tendenze più recenti (Vertovec 2000; Ukah 2005; Coleman 2010), propongono un concetto di religione intesa nei termini di “medium of global acivivity” e di “reverse mission”⁴¹, due letture connesse alle dinamiche di emigrazione che caratterizzano oggi la presenza delle AICs sullo scenario mondiale. Queste evidenze rappresentano l’input iniziale della ricerca, a partire dal quale sono state costruite le ipotesi di campo.

In che modo il metodo storico e sociologico utilizzato per la definizione di realtà religiose cristiane africane, che hanno origine nella seconda metà del 900’, permette di comprendere il peso specifico che queste chiese hanno in Italia e in Europa?

I quesiti che guidano l’analisi nascono da una constatazione oggettiva ed evidente della difficoltà delle scienze religiose e sociali di inquadrare e definire la Celestial Church of Christ nelle sue espressioni rituali e culturali, o ancor più risentendo delle difficoltà dell’uso di concetti che non riescono a penetrare gli intenti di una proposta religiosa o di un determinato contenuto. Ad esempio la nozione di sincretismo possiede implicito un limite, riflette una constatazione oggettiva di diversità o mescolanze tra forme religiose o culti ma non riesce a spiegare il perché dell’uso che viene fatto del sacro e quali gli schemi culturali che alimentano una determinata usanza religiosa o credo. Per questo motivo ho cercato una prospettiva che mi permettesse di uscire dalle difficoltà create da un approccio denominazionalista per favorire la conoscenza dell’alterità religiosa in un’ottica di chiarezza e conoscenza 'culturale' reciproca. Attraverso il confronto critico con i paradigmi disciplinari in uso, si vuole quindi tentare una lettura teorica e metodologica che tenga in conto l’ambiente della parrocchia e delle relazioni intorno a cui si costruiscono i suoi circuiti innalzati ad oggetto specifico dell’investigazione.

La ‘Celestial Church of Christ’ è caratterizzata da una complessa organizzazione territoriale, attraverso un sistema di ‘Headquarters’, ‘Dioceses’ e ‘Parishes’.

⁴¹ L’espressione ‘Reverse Mission’ viene utilizzata in riferimento ad un’ipotetica inversione di tendenza nei rapporti tra centro e periferia all’interno del cristianesimo. Un esempio di questo fenomeno è il successo della ‘Embassy of God’, una chiesa pentecostale nigeriana, in Ucraina (Freston 2010).

La presenza di questa chiesa sul territorio italiano pone sicuramente dei quesiti, che scaturiscono dalle forme associative e comunicative che propone, dei canali e degli spazi attraverso cui si rende visibile, o invisibile, sul territorio europeo e globale. Tutte le parrocchie e le diocesi sono collegate attraverso dei canali che prevedono la condivisione worldwide annuale di cerimonie religiose e la circolazione di beni materiali per il mantenimento delle proprietà della chiesa. Queste dinamiche evidenziano come il concetto di ‘religione’, se inteso meramente nel senso di ‘inner belief’ (Asad 1993; Meyer 2007), non permette di riflettere su forme di religiosità che trovano in collegamenti trans-territoriali il loro punto di forza o il modo per immettersi nei circuiti religiosi, politici ed economici globali (Bayart 2000; Maxwell 2000; Marshall-Fratani 2001; Englund 2003). Nello stesso tempo lo “spazio sacro”, inteso non semplicemente nei termini di “geometrical space” (Lefebvre 1991) ma di “spatial practice” (Knibbe 2010) rappresenta un luogo antropologico attraverso cui tentare di leggere il significato delle relazioni politiche, rituali, di genere ed economiche che caratterizzano una ‘celestial parish’ in Italia.

Il focus dell’indagine è costituito da due dimensioni attorno sembra articolarsi la vita della parrocchia: una dimensione *intracomunitaria* e una *intercomunitaria*. L’importanza di queste dimensioni e delle relazioni che le caratterizzano, consiste nel fatto che entrambe costituiscono un canale per riflettere sulla complessità del processo diasporico attraverso cui a partire dagli anni 60’ si sarebbero diffuse gruppi e chiese africane sul territorio italiano.

La dimensione *intracomunitaria* si riferisce alle relazioni soggettive tra i membri della parrocchia costruite sulla base di aspetti dottrinari e ritualistici attraverso cui diviene possibile la condivisione comunitaria e l’esperienza stessa dell’alterità, che Robbins definisce ‘il kernel’ della religione (Robbins 2009: 58). Attraverso un sistema ordinato di cerimonie e riti, l’individuo diventa parte di una comunità parrocchiale ed ecclesiale più ampia percepita nei termini di ‘Heavenly Home for Heavenly Body’ (Adogame 1999; 2000; 2002; 2005; 2008; 2009; 2010; Crumbley 1999; 2001; 2008). La dimensione intracomunitaria trova senso ed è sorretta da relazioni più ampie, *intercomunitarie*, e che Csordas definisce “intersubjective modalities in which the globalization of religion is taking place” (Csordas 2007; 2009). A riguardo Rijk Van Dijk sostiene che una conseguenza di questo processo sarebbe l’emergere di “comunità

religiose transnazionali” (Rijk Van Dijk 2002) attraverso cui viene resa possibile la ristrutturazione di quelle relazioni sociali e parentali messe in crisi dal processo migratorio. L’individuo emergerebbe nei termini di identità trans-locale (Appaduraij 1995) e multi-locale (Gilroy 1993; Holloway 1994; Akyempong 2000) perché partecipe di un network religioso al cui interno prendono forma nuovi spazi sociali e nuove forme di comunicazione, movimento e informazione. La “Reverse mission” (Ukah 2005; Coleman 2010) attuata dai ‘New Religious Movement’ (NRMs) si attuerebbe attraverso una logica consumistica e capitalistica che prevede la circolazione di soldi, cibo, video-films, music cassetts, DVD, CDs.

Se considerata all’interno di questo duplice circuito, la parrocchia rappresenta non solo uno luogo di incontro e condivisione sulla base di una mera affiliazione fideistica, ma di spazio locale e territoriale che incorpora strategie di presenza sociale e religiosa all’interno della sfera pubblica.⁴² Secondo i dati ufficiali riportati dal CESNUR e dal GRIS, i membri della Celestial Church of Christ in Italia sono immigrati nigeriani yoruba. Una parrocchia è anche un luogo di ritrovo per quanti hanno condiviso o condividono un medesimo destino, quello dell’immigrazione. In questo senso non si può non far riferimento al discorso su religione e globalizzazione, che ha indotto alcuni studiosi a teorizzare una ‘globalizzazione della religione’ (Robertson 1991; Beyer 1994; 2001) o a pensare la religione nei termini di processo economico.⁴³

Come sottolineato da Kim Knibbe⁴⁴, diverse sono le tensioni che caratterizzano le modalità di presenza di una chiesa africana indipendente sul territorio europeo. In quanto luogo di incontro solitamente nascosto o difficilmente individuabile a chi vi è esterno, una chiesa africana indipendente non è un luogo neutrale, ma è il risultato di pratiche tra diversi attori: i possessori dei fabbricati scelti come luoghi di culto e le conseguenti trattazioni economiche per ottenerne l’affitto o l’acquisizione, le autorità politiche e territoriali locali con cui è necessario intrattenere relazioni per ottenere il permesso ad adibire uno spazio a luogo di culto.⁴⁵

⁴² B. Meyer, *Christianity in Africa : From African Independent to Pentecostal- Charismatic Churches*. In «Annual Review of Anthropology», 33 (2004) pp 447-74.

⁴³ T. Csordas, *Transnational Transcendence. Essay on Religion and Globalization*. Paperback.2009.

⁴⁴ K. Knibbe *Geographies of Conversion: why space matters. Lecture to Glopent Conference*. Amsterdam 2010.

⁴⁵ K. Knibbe, *We did not come here as tenants, but as landlords’: Nigerian Pentecostals and the Power of Maps*. In «Africa Diaspora» 2, (2009) pp 133-158.

Questi aspetti mettono in luce il bisogno di un'analisi che contestualizzi le denominazioni e le categorie religiose, che si rivelano datate e nazionalistiche, per comprendere quali le problematiche causate da una riduzione semplicistica di forme religiose ad un'appartenenza, o viceversa da generalizzazioni ampie a cui sfugge la fluidità storica degli eventi.

Capitolo secondo

Storia, figure di riferimento e profilo della Celestial Church of Christ

Genesi e Storia della Celestial Church of Christ Worldwide.

La Celestial Church of Christ Worldwide è stata ufficialmente riconosciuta dal governatore della Nigeria, Sir James Robertson, nel 1958. Attualmente è membro della 'Christian Association of Nigeria' (CAN) e dell'Organization of African Independent Churches', mentre sono fino falliti i tentativi di ingresso nel 'World Council of Churches' a causa di elementi eterodossi.

La chiesa ha il suo incipit in un evento 'soprannaturale' che ha come protagonista un carpentiere della Repubblica del Benin, Samuel Bielhou Joseph Oshoffa, che nel 1947 dichiara di aver ricevuto una 'Divin Calling' mentre si trovava in una foresta di mangrovie in Dahomey (oggi Benin). In seguito a questo evento SBJ Oshoffa diverrà 'Supreme Head Pastor, Prophet e Founder' della CCCW.

L'origine della chiesa è riferita da Samuel Bielhou Joseph OShoffa, in un racconto biografico contenuto nella CCC Constitution, in cui lo stesso dichiara di essere stato 'chiamato' da Dio stesso a fondare una nuova chiesa, la cui missione sarà quella di redimere la cristianità corrotta.

'God wishes to send you on an errand of preaching to the world. Many Christians there are who, during their lifetime, when confronted by problems and difficulties of this world they seek after fetish priests and other powers of darkness for all kinds of assistance'. (CCC Constitution, 24)

Lo stesso riconoscimento politico della chiesa, riferito nella CCC Constitution, è associato ad un "miracolo":

Particulars of Registration: The Church was duly registered under the Land (Perpetual Succession) Ordinance, Cap. 107 on November 24, 1958. The Certificate of Registration, whose number is 489, was signed by the then Governor-General of the Federation, Sir James Robertson.

Miracle behind Registration: It is noteworthy to relate the circumstances of the registration of the Church. The application for the registration under the relevant ordinance was forwarded to the Government in 1958 (during the colonial era). Initially, the Government was not disposed to grant the application presumably because no spiritual Church of African origin had up to then been registered. (CCC Constitution, 94)

Adogame definisce la Celestial Church of Christ “one of the most popular charismatic religious collectivity in West Africa, a widespread indigenous prophetic charismatic movement”.⁴⁶ Per la ricostruzione della storia della Celestial Church of Christ ci sono diverse fonti: in primo luogo il documento costituzionale attraverso cui è avvenuta la registrazione ufficiale della chiesa in Nigeria, la CCC Constitution⁴⁷, disponibile nella versione riformulata del 1980. A queste si aggiungono le lettere pastorali, i testi prodotti dai membri interni della chiesa, e la cronaca di giornali e media nigeriani che ne hanno ricostruito storia ed evoluzioni.

Una data importante nella storia della chiesa è il 1980, anno in cui i membri del “Board Of Trustess”⁴⁸ in Nigeria, organo politico presieduto dagli stretti collaboratori di Oshoffa (Alexander Abioun Bada, Alfred Folabi, Babatunde Owoaje, e Samuel Olatunji Ajanlekoko) decidono la promulgazione di una seconda edizione della CCC Constitution, in cui si decreta la registrazione della Chiesa Celestial “as a corporate body” riconfermando le direttive sancite il 24 Novembre 1958 dal Governatore Generale della Federazione, Sir James Robertson. Nel 1980 la Celestial Church of Christ era già una chiesa worldwide con parrocchie presenti in Africa Occidentale,

⁴⁶ A. Adogame, *Legal Imbroglios and the post-Charismatic faith of the Celestial Church of Christ*. Atti Convegno ‘CESNUR International Conference’ Salt Lake City, 2002. .

⁴⁷ La **CCC Constitution** è il documento costituente della chiesa, redatto dai membri del Board of Trustess nel 1958. La sua importanza risiede nel fatto che contiene disposizioni normative relative all’organizzazione rituale, politica e burocratica della chiesa, oltre che a riportare informazioni biografiche relative alla vita del fondatore. Questi elementi ne fanno una la fonte storica primaria per la ricostruzione della storia della Celestial Church of Christ dalle origini. La storia di fondazione della chiesa è anche riportata in alcune ricerche sulla chiesa, i.e. R.I.J Hackett, *Explanation, Prediction and Control- The Raison d’être of a West African Independent Church- The Celestial Church*. M. Phil. Thesis King College, University of London, 1978 & “Thirty Years of Growth and Change in a West african Independent Church: A Sociological perspective” in (ed) *New Religious Movement in Nigeria*, Lewiston/Quuestion: The Edwin Mellen Press, 1987; J.K. Olupona, “The Celestial Church of Christ in Ondo: A Phenomenological Perspective” in Hackett, Ibid., A.A. Agbaje, *The Celestial Church of Christ- The History of an African Independent Church*, Phd Thesis, University of Ile Ife, 1985.

⁴⁸ CCC Contitution, 143.

America ed Europa. La promulgazione di questa seconda edizione della CCC Constitution, detta anche “New “Constitution”, coincide con un incremento esponenziale delle parrocchie celestial sul territorio nigeriano, Secondo i dati forniti da Adogame in una ricerca del 2002⁴⁹, dalle 150 parrocchie del 1977 si è arrivati, nel 1994, a 1744 presenti solo sul territorio nigeriano, e 307 parrocchie in Africa Occidentale, America ed Europa.

Dal 1958 ad oggi si è verificato uno spostamento geografico dell’epicentro politico della chiesa: dalla terra di Dahomey, attualmente Repubblica del Benin, in cui si costituisce il primo nucleo di proseliti attorno ad Oshoffa, nel 1950 la CCCW si diffonde in Nigeria, dove attualmente si trovano due strutture di riferimento centrali: la Diocesi Nazionale con sede a Makoko, Yaba (Lagos State), e la Diocesi World-Wide International con sede nella Mission House, in Ketu Lagos (Lagos State).

Il 10 Settembre 1985 muore improvvisamente il Pastore e fondatore Oshoffa in seguito ad un incidente stradale in circostanze ancora poco chiare. Questo evento è causa di una profonda crisi all’interno della chiesa e ha inizio un periodo di crisi e di divisione interna a causa della successione al ruolo di ‘Spiritual Guide’, una controversia legale che ha portato le maggiori testate giornalistiche della Nigeria e degli altri paesi africani a parlare di ‘Legal Tussle’.

Questi aspetti, per le ripercussioni attuali che ha nel territorio italiano, saranno affrontati a breve. È necessario, anche per comprenderne gli attuali risvolti, soffermarsi prima sulla figura del fondatore Oshoffa, perché la sua persona, a quasi 30 anni dalla sua scomparsa, continua ad essere un riferimento importante per i membri della chiesa.

⁴⁹ Adogame, A., (2002) *Between Identity and Security: African New Religious Movements and the Politics of Religious Networking in Europe*, in Nova Religio: The Journal of Emergent and Alternative Religions, vol. 7, No. 2, pp. 24-41.

Il fondatore Rev. Samuel Bielhou Joseph Oshoffa [1909-1985]

La storia attuale della chiesa Celestial Church of Christ è connessa e dipendente da quella del suo fondatore, tant'è che D. Lindelfeld la definisce “the child of a single prophetic figure, Joseph Oschoffa” (D.Leindefeld, 2004:125). Notizie storiche sulla vita del fondatore provengono sia dalla letteratura (Olupona 1987, Hackett 1987) che da documenti interni alla chiesa, in particolar modo la CCC Constitution⁵⁰. La maggior parte dei dati contenuti nella ‘CCC Constituion’ sono riportati nei termini di “rivelazioni divine e visioni”, così come le notizie circa la vita del fondatore e la storia di fondazione della chiesa. Notizie biografiche sono riferite dallo stesso fondatore e profeta Oshoffa durante il servizio serale di Mercoledì 18 Gennaio 1969 presso Makoko, il quartiere generale della Celestial Church of Christ, diocesi della Nigeria.

‘My father was a Methodist born and bred in Dahomey (now Republic of Benin). His Father, OJO, and his mother, KOSHINA, came from Abeokuta in Nigeria to Dasatre where they settled. The artificial boundary between Nigeria and Dahomey set up by Europeans meant that my father was - a Dahomean’ (CCC Constitution, 12).

Oshoffa stesso racconta alcuni fatti personali e familiari che sarebbero collegati a due eventi strutturali nella storia della chiesa : la ‘Spirtual Calling’ e il ‘Divin Order’.

SPIRITUAL CALLING

‘On the 23rd May 1947, the day of the eclipse of the sun, as I was praying in the forest on this trip, I heard a voice and could not open my eyes. The voice I beard was 'LULI', and the same voice told me 'This means The Grace of Jesus Christ'. When I heard this voice, I noticed I felt quite different from my normal self... there was a complete change in me’ (CCC Costituzione p. 4).⁵¹

⁵⁰ Vedi rif. 8

⁵¹ /trad. al testo (CCC Constitution, 4.) : Il 23 maggio 1947, giorno dell'eclisse di sole, mentre stavo pregando nella foresta, ho sentito una voce e non potevo aprire gli occhi. La voce diceva 'Luli', e la stessa voce mi ha detto. Questo significa “la grazia di Gesù Cristo”. Quando ho sentito questa voce, ho notato che mi sentivo molto diverso rispetto a come mi sentivo normalmente.. si era verificato un totale cambiamento in me.

A questo episodio, ne segue un altro verificatosi sempre nel 1947, ma questa volta mentre Oshoffa si trovava nella sua casa:

DIVIN ORDER

‘On the 29th of September, 1947, in the deep mystery of the divine appearance, during prayer, of the winged angel bathed in intense light, word came from God to the Founder: "It is the wish of God to send you on an errand of preaching to the world. Many nominal Christians there are who, when confronted by difficulties and problems of this world, they run after fetish priests and other powers of darkness for all kinds of assistance. Consequently, on their death, they cannot see Christ because, by their action, Satan has left his spiritual mark on them. Thus was born the world-wide CELESTIAL CHURCH OF CHRIST' (2. CCC Constitution).⁵²

Oshoffa stesso mette in relazione alcuni fatti personali e familiari con la missione affidatagli da Dio e l'origine della chiesa.

Il nome Oshoffa farebbe riferimento ad un proverbio Yoruba :” *Oyu ki ise ofa ti ota le ta bani ka subu*, che tradotto in inglese significa: “the human eye is not a missile that an enemy can fire at one to make one fall” (CCC Constitution, 4). Secondo il racconto biografico riferito dal fondatore nella CCC Cosntitution, suo padre, un cristiano metodista che abitava nel Dahomey (Repubblica del Benin) aveva avuto più di una moglie. Da ciascuna relazione erano nati 5-6 bambini, tutte femmine, alcune delle quali decedute a causa di malattie (CCC Constituion, 12). Desiderando un figlio maschio, il papà di Oshoffa pregò Dio affinché lo esaudisse nelle sue richieste: «'O Lord if, thou would give me a boy, I shall give him up to thy service just as Hannah and Elkana did» (CCC Constitution, 12). La preghiera elevata a Dio viene messa in relazione dal fondatore, in maniera consequenziale con la sua nascita: « ... come risultato, io sono nato nel 1909 da madre nigeriana dal nome Alake Yafo, originaria di Imeko, Egbado

52 /trad. al testo: Il 29 Settembre 1947, nel mistero profondo della presenza divina, durante la preghiera, dall'angelo alato avvolto dalla luce intensa, la parola è giunta da Dio al Fondatore: "E 'la volontà di Dio che ti invia a predicare per il mondo. Ci sono molti cristiani, che di fronte a difficoltà e problemi di questo mondo, rincorrono a sacerdoti corrotti e ad altre potenze delle tenebre per ottenere assistenza. Come conseguenza, nell'ora della loro morte, non riescono a vedere Cristo, perché, Satana ha lasciato la sua impronta spirituale su di loro. Questa è l'origine della 'CELESTIAL CHURCH OF CHRIST WORLDWIDE'.

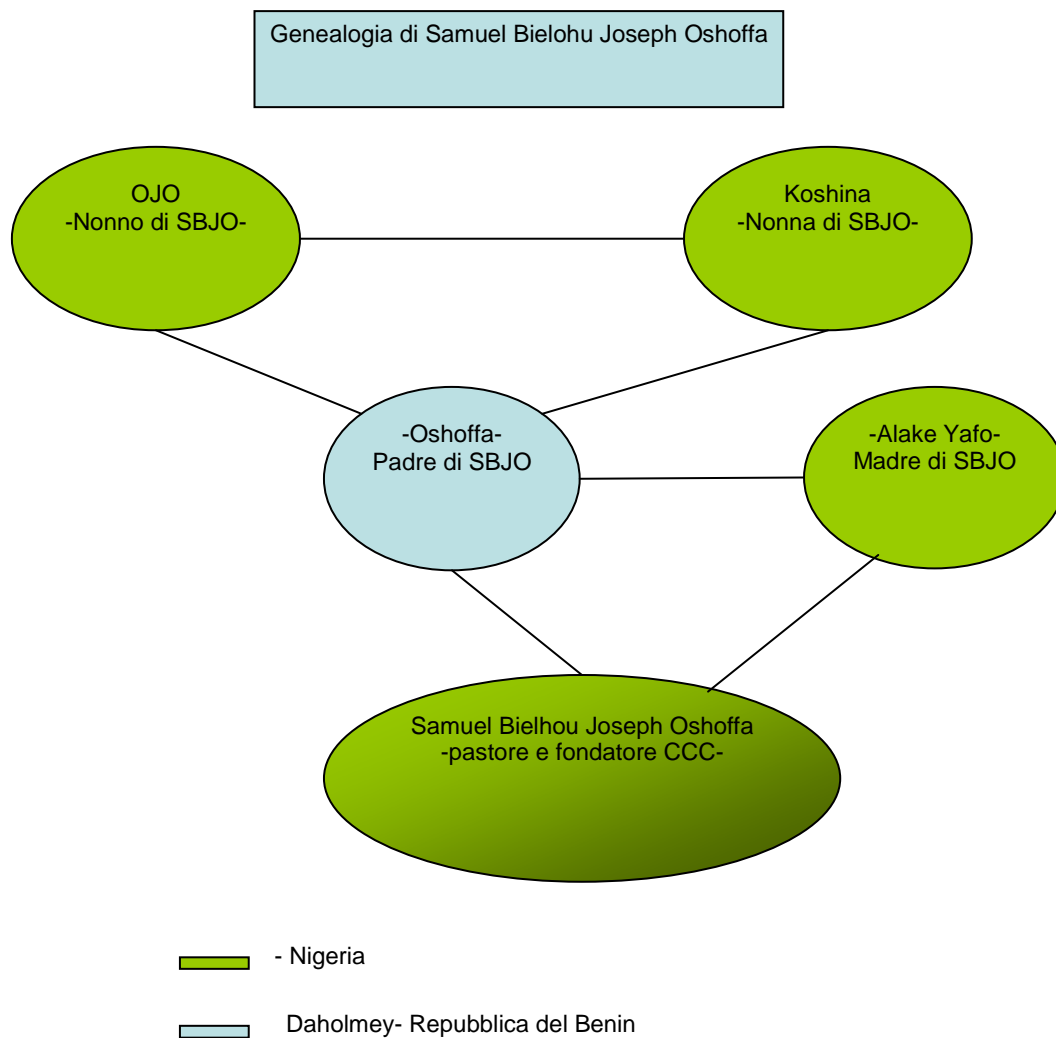
Division, provincia di Abeokuta». Nacque così Samuel Bieolhou Joseph Oshoffa, il cui nome, secondo Adogame (1999) sembra preludio dell'identità storica e religiosa della Celestial Church of Christ. L'inserimento del nome 'Bielhou' tra 'Samuel' e 'Joseph' è stato infatti interpretato dallo studioso nei termini di espressione simbolica dell'incontro tra tradizione biblica (con particolare riferimento alla figura di Samuele presente nell'antico testamento) e tradizione religiosa ancestrale Yoruba. Etimologicamente, il nome Bilewou deriverebbe da un proverbio Yoruba, “Bielayebawu kobge, kobge, sugbon mo mo wipe mo ti toro re lodo olorun”, che nella traduzione dalla lingua yoruba nella lingua inglese significa «if you prefer to live in this world, then you are welcome but if you prefer to live above in heaven, then you are equally welcome to go, but I know I specially requested for you from God»⁵³. All'età di sette anni Samuel Bielowou iniziò a frequentare, in sequela del padre, la chiesa metodista in Dahomey, dove crebbe sotto la tutela di Moses Yasnou of Tazun, un pastore metodista⁵⁴. In seguito, dovendo seguire il padre carpentiere ad Adjara, iniziò a frequentare la Roman Catholic School (Obafemi 1986:62). Dopo la morte di suo padre, avvenuta il 15 Giugno 1939, SBJ Oshoffa decise di tornare a Porto Novo, Daholmey (Republic of Benin) e riprese i contatti con la chiesa metodista.

Sorti dei contrasti con il pastore locale e i membri della chiesa, se ne distaccò e decise di aderire alla chiesa dei Cherubini e Serafini, una chiesa aladura, di cui erano presenti nuclei parrocchiali anche in Porto Novo. Qui incontrò Felicia Yemen, che successivamente divenne sua moglie. L'unione con Felicia non fu ben vista da alcuni anziani della chiesa dei Cherubini e Serafini, che lo scacciarono dalla loro chiesa. La conclusione negativa sia del percorso nella chiesa metodista che in quella dei Cherubini e Serafini portò SBJ Oshoffa ad un rinnegamento di quelle realtà ma e ad un rinnegamento del sapere religioso e spirituale acquisito nel periodo di frequentazione delle due realtà cristiane esperienze religiose, dichiarandosi “semi-letterato”.⁵⁵ Lo status di “illetterates” o “semi-letterates” (Adogame 1999) è indicato da Adogame come un elemento simbolico dello status religioso-sociale del pastore profeta, divenendo un elemento identitario dei suoi successori.

⁵³ A. Adogame *Celestial Church of Christ. The Politics of Culture and Identity in a West African Phrofetic- Charismatic-Movement*. Peter Lang. Francoforte, 1999.

⁵⁴ O. Obafemi, *Pastor SBJ Oshoffa: God's 20th century gift to Africa*. Patway Publisher Nigeria, 1986.

⁵⁵ Ibidem



Personalità e carisma del fondatore

Il profilo spirituale e simbolico del fondatore della Celestial Church of Christ emerge in relazione ad alcuni eventi riportati nella CCC Constitution, tra cui la ‘Spirtual Calling’ risalente al 23 Maggio 1947:

‘I had been rowed to the forest by a canoe paddler I hired from TOFFIN in GANVIE. I always gave him money for his own food. But he stole some of my soup. Soon after, he began to have stomach pains and groaned to my hearing. I ran to him enquiring what was the matter. He said all he did was taste some of my soup. I then admonished him that he should not have eaten any of my soup since I gave him money for his own food. I lay my hand on his stomach and the pains left him’⁵⁶(CCC Constitution, 17).

L’esperienza di isolamento, di distacco dalla società civile, è una costante nelle storie dei fondatori delle Aladura Churches e di altri profeti africani che hanno dato vita a movimenti profetici e carismatici.⁵⁷ Un ulteriore elemento caratteristico di queste figure religiose è la tendenza di fondare la propria autorità politica e religiosa sulla capacità di compiere miracoli e guarigioni (Leindfield, 2004). Il potere divino di compiere miracoli sarebbe segno della trasformazione sociale e spirituale avvenuta nella vita di SBJ Oshoffa: da carpentiere a profeta di Dio.

‘To assist you in your work so that men may listen to and follow you, miraculous works of Holy divine healing will be carried out by you in the name of Jesus Christ. These

⁵⁶/trad. al testo (CCC Constitution 17): “Fui condotto nella foresta da un rematore di canoe che avevo incaricato da TOFFIN in Ganvié. Gli ho sempre dato i soldi per il suo cibo. Ma, ha rubato della mia minestra. Poco dopo, ha cominciato ad avere dolori di stomaco e a lamentarsi. Corsi da lui chiedendo cosa fosse successo. Ha detto tutto quello che ha fatto è stato assaggiare alcuni dei miei minestra. Io allora lo ammonì che non avrebbe dovuto mangiare della mia minestra da quando gli avevo dato i soldi per il suo cibo. Ho posto la mia mano sulla pancia e il dolore lo lasciò

⁵⁷ Il periodo di isolamento è un prerequisito dei fondatori e dei profeti nel processo di formazione delle African Independent Churches e dei Nuovi Movimenti Religiosi Africani. La storia del Fondatore e Profeta della Celestial Church of Christ può essere messa in relazione con la figura del Profeta fondatore della chiesa Aladura, Josiah Ositelu, Moses Orimolade, fondatore della chiesa dei Cherubini e Serafini e di Christiana Aboidun, co-fondatrice della chiesa dei Cherubini e Serafini. (Adogame 1999: 65)

works of divine healing and God's spiritual mark on you will testify to the fact that God sent you',⁵⁸ (CCC Constitution).

La nuova identità di “scelto da Dio” avvierà il processo di proselitismo (Adogame 1999 : 89) che porterà alla diffusione della CCC prima in Africa e poi nel resto del mondo. La figura del fondatore della CCC è ben definita nel documento costituzionale: Oshoffa è ‘Supreme Spiritual Head Celestial Church Worldwide, Pastor/Founder & Phrofet’⁵⁹. Gli articoli 108 e 110 della *CCC Constitution* ne definiscono lo status di *leader* con queste parole:

‘The Pastor as the ultimate spiritual head of the Celestial Church of Christ worldwide shall be vested with the sole, ultimate and unchallengeable authority on all matters affecting church life, be it planning, organization, doctrinal standards and the spread of doctrines, education, legislation or discipline, the provisions of this constitution notwithstanding’,⁶⁰

110. In the History of the Celestial Church of Christ, there can be only one Founder. The use of the title "Pastor and Founder" or "Pastor/Founder" is exclusive to the very first Head of the Church, the one and only one Founder of the Church, Rev. Pastor Samuel Bilehou Joseph Oshoffa. Any future head of the Church shall be called simply "The Pastor".⁶¹

L'autorità politico-religiosa del pastore-fondatore si manifesta attraverso la sua esclusiva autorità su ogni aspetto relativo all'organizzazione politica, rituale e dottrina della Celestial Church of Christ nei termini di ‘chiesa’: pianificazione

58 /trad. al testo: (CCC Constitution) “ 2. Affinché gli uomini ti ascoltino e ti seguano, da te saranno operati miracoli nel nome di Gesù Cristo. Queste opere di guarigione divina e il marchio spirituale di Dio su di te possono testimoniare il fatto che tu sei inviato da Dio.

60 /trad. al testo: Il Pastore è l' ultimo capo della Chiesa celeste di Cristo in tutto il mondo è investito dell'unica, ultima e incontestabile autorità su tutte le questioni che interessano la vita della chiesa, la pianificazione, l'organizzazione, le norme dottrinali e la diffusione delle dottrine, l'istruzione, la legislazione o disciplina, le disposizioni della presente Costituzione (CCC Costituzione, p. 36).

61 /traduz. al testo:: Nella storia della Chiesa celeste di Cristo, ci può essere un solo Fondatore. L'uso del titolo di Pastore / Fondatore" è un'esclusiva per il primo capo della Chiesa, un solo Fondatore della Chiesa, il Rev. Pastore Samuel Joseph Bilehou Oshoffa. Qualsiasi futuro capo della Chiesa deve essere chiamato semplicemente "Il Pastore" (110. CCC Costituzione)

territoriale e burocratica, aspetti dottrinali e rituali, disciplina che regola la 'membership'. Il "Legal Tussle" che si scatenerà alla morte di Oshoffa ha origine nella dimensione autarchica e accentratrice della sua figura. Per descrivere le dinamiche politiche innescatesi alla morte del fondatore della CCCW, Adogame (1999), in un lavoro etnografico contestualizza l'autorità politica e religiosa di Oshoffa attraverso il concetto di carisma offerto da Weber e Troeltsch.

'Carisma is a term that will be applied to a certain quality of an individual by virtue of which he is considered extraordinary and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities. These are such as are not accessible to the ordinary person, but are regarded as of divine origin or as exemplary, and on the basis of them the individual concerned is treated as a leader (Weber, 1978:241).

Su questa definizione di innesta quella di profeta, 'prophet is a purely individual bearer of charisma imbued with a "consciousness of power"'.⁶²

Non vengono qui problematizzati i processi e le relazioni coinvolte nella produzione dei significati associati alla leadership carismatica e all'autorità dei profeti. Csordas mette infatti in evidenza come il carisma non sia una qualità ma il prodotto di relazioni intersoggettive.⁶³ Secondo Adogame, uno dei principali studiosi della Celestial Church of Christ, il carisma del "pastore-fondatore" si riflette nell'autorevolezza acquisita presso i suoi discepoli e seguaci, il cui appoggio e 'senso del dovere'⁶⁴ è fondamentale per fare di Oshoffa un "charismatic leader".

Aspetti simbolici relativi al 'carisma' di Oshoffa sono messi in evidenza da Adogame attraverso la tradizione yoruba. In vita il fondatore della Celestial Church of Christ era chiamato, ed ancora oggi evocato con l'appellativo di "PAPA". Secondo Adogame in questo titolo è implicita la dimensione politica totalitaria che caratterizza la figura di SBJ Oshoffa perché da un punto di vista simbolico contiene impliciti due riferimenti fondanti il carisma del fondatore della CCC:

⁶² Cfr. Engelke 2006:64;

⁶³ Cfr. Csordas 1997:140.

⁶⁴ Cfr. Schweitzer 1984.

a) *ASE*, che racchiude in sé “legge, ordine, autorità, potere, comandamento, istruzione mandato”(Adogame 1999)⁶⁵

b) *AGBARA*, “potere, autorevolezza, forza, capacità, vigore”(Adogame 1999)⁶⁶

Il potere (*AGBARA*) manifestato da Oshoffa attraverso la capacità di compiere profezie, guarigioni e avere visioni, conferisce al suo *ASE* (autorità) un potere divino, rapportabile a quello dei profeti dell’antico testamento (Adogame 1999; 2000; 2002). Questo titolo sottolineerebbe l’esclusiva autorità religiosa, sociale e politica del fondatore, in quanto tramite unico attraverso cui Dio ha fondato la CCC. Nella riflessione di Adogame non appare però contestualizzata a sufficienza il legame tra la figura del profeta, il suo carisma e quello dei profeti e delle profetesse attualmente facenti parte della Celestial Church of Christ, e il cui carisma, nonché potere spirituale, viene fatto discendere in maniera automatica da quello del fondatore.

Celestial Church of Christ _Struttura gerarchica

La struttura gerarchica della CCC è organizzata attorno alla figura del Pastore. L’organizzazione interna della chiesa prevede tre diverse linee di leadership, due accessibili sia agli uomini che alle donne, ‘Elder’ e ‘Wolider/Wolija’ (Prophet/Prophetess) e una esclusivamente agli uomini, la linea dei ‘Leader’.

Mentre nel caso del Pastore il potere politico amministrativo e quello spirituale convergono, all’interno di una unità locale della chiesa devono essere distinti. Nel caso specifico di una parrocchia se il ruolo di Shepherd, ovvero di guida spirituale, è ricoperto da un membro, proveniente dalla linea degli ‘Elder’ o dei ‘Leader’, i suoi assistenti ‘Evangelist’, saranno scelti dalla linea dei ‘Wolidah’ (Prophet), e viceversa. Necessario per l’ingresso di un ‘worshipper’ nelle linee gerarchiche e l’avanzamento nei gradi spirituali è l’Anointment, un rito che Adogame definisce ‘rite of passage that is believed to establish the ‘faithful’ in the ‘spiritual’ hierarchy, it facilitates members’ promotion from one level to the next in that hierarchy’ (2002).

⁶⁵ Op. cit. p.42.

⁶⁶ Ibidem

L'acquisizione di un grado spirituale rappresenta, sia per gli uomini che per le donne membri della chiesa, la possibilità di esercitare un ruolo all'interno della parrocchia.

'Shepherd', 'church worker', 'mother celestial', sono titoli di cui vengono insigniti i membri che sono rivestiti del grado spirituale minimo previsto dalle diverse linee gerarchiche. Ma quali sono le dinamiche coinvolte nell'acquisizione di un titolo o di un grado spirituale?

La mobilità all'interno delle tre linee gerarchiche dipende fondamentalmente da due fattori. In primo luogo il Pastore è l'unico che può permettere l'avanzamento di un membro nei gradi previsti delle linee gerarchiche e quindi discernere la reale sussistenza di una promozione 'spirituale', suggerita a livello locale dai 'Parochial Commettes'⁶⁷.

In che modo oggi si manifesta il legame spirituale tra il Pastore, the Spiritual Head, e i membri della Celestial Church of Christ nel mondo? Quali sono i fattori che oggi conferiscono efficacia a questo legame nel contesto specifico di una parrocchia in Italia? L'interesse su questi aspetti deriva da una riflessione di Csordas sul processo di diffusione dei movimenti carismatici cattolici: in che modo il carisma opera in assenza del leader-carismatico?

Attraverso l'espressione 'carisma is rhetoric, that is in the persuasive means by which a vision is articulated' (Csordas 2003: 153), Csordas mette in evidenza la necessità di guardare al modo in cui il carisma si produce e quale il legame tra una sua retorica e il processo di ritualizzazione della pratica religiosa.⁶⁸ Da una prima analisi della letteratura specializzata sulla Celestial Church of Christ (Olupona 1987; Hackett 1987; Adogame 1999; 2000; 2002; 2005, 2008; 2010) e dalla CCC Constitution, emerge un legame indissolubile tra il fondatore Oshoffa, la sua storia, le vicende simboliche e spirituali che caratterizzano il suo percorso di 'pastore, profeta e fondatore', con la logica che presiede l'organizzazione territoriale della chiesa, e la dimensione politica-religiosa che caratterizza la struttura interna della Celestial Church of Christ.

L'analisi su questi aspetti e del campo della ricerca vogliono essere introdotti tramite la questione del 'Legal Tussle' e le ripercussioni sulla gestione del territorio italiano.

⁶⁷ CCC Constitution, 121.

⁶⁸ Lambek M., (2002) *Language, Charisma and Creativity: The Ritual Life of Religious Movement*. Berkley.

Post Oshoffa_ ‘Legal Tussle’

Gli aspetti simbolici e culturali incarnati dall'autorità politica e religiosa del pastore-fondatore, sono implicati nel ‘Legal Tussle’ che ha avuto origine alla sua morte e nel processo di “routinization of charisma” (Csordas 1997; Adogame 1999;) ovvero la nomina di ‘Spiritual Head’ della chiesa Worldwide.

Un motivo di contrasto riguarda i criteri della nomina del successore: secondo alcuni Celestians bisognava far riferimento alla ‘parola’ di Dio, a ciò che lo ‘Spirito’ suggeriva, in riferimento alla prassi storica e spirituale che aveva dato origine alla chiesa. Quanti reclamavano infatti la loro legittimità alla guida della chiesa facevano appello a visioni divine nelle quali lo Spirito Santo di Dio comunicava chi era il prediletto nella successione. Altri membri della chiesa si appellavano invece ad una ‘familiarità’ con il fondatore e all'autorità acquisita con gli anni all'interno delle Diocesi Madre in Nigeria. Da qui il sorgere di contese e divisioni che hanno causato momenti scismatici all'interno della chiesa.

“...In 1984, a year before the founder died, the Supreme Committee and the founder made all appointments. These appointments the founder made public in Nigeria in a meeting he held on Saturday May 5, 1984 at Ketu. He chose Benua Agbaossi to be the head in Porto Novo in conformity with the Nigerian Constitution of the Church earlier published in 1998. Section 6 says that whoever is chosen to succeed the founder, as Pastor should have his headquarters in Porto Novo.

He chose S. O. Ajanlekoko to head the Nigeria Diocese, and P. H.m Ajose to head the Overseas Diocese. He chose Christopher Oke to head the Republic of Benin Diocese..”⁶⁹

Dopo la morte di Oshoffa i leaders di diverse fazioni si sono fatti sostenitori del loro diritto di ascesa al ruolo di Spiritual Guide Worldwide. Tra coloro che promuovono la propria candidatura ci sono Alexander Abioun Bada della diocesi di Ketu Lagos, Josiah

⁶⁹ Vanguard Newspaper, Friday, July 14, 2000, p.3.

Kayode Owoduni della fazione di Ijeshatedo-Lagos, Benua Agbaosi della diocesi di Porto Novo, Benjamin Dansu Hunkari della diocesi Obadore-Lagos.⁷⁰

Il 30 Giugno del 2000, la Corte Suprema della Repubblica Federale della Nigeria ha richiesto l'annullamento dell'incarico di Alexander Bada come Supreme Head della Celestial Church of Christ.

Questo evento è riferito con clamore da una delle principale testate giornalistiche della Nigeria, 'Punch Newspaper', che l'11 Settembre del 2000 scrive:

"The Supreme Court, in a unanimous decision, had ordered that: 'Any official act undertaken and/or performed by Alexander Abiodun Bada as the the Pastor and/or the successor to the office of Pastor of the Ceestial Church of Christ (Nigeria Diocese) from 24th day of December, 1985 onwards, is invalid, null, void and no effect.'"⁷¹

Nel mese di Settembre dello stesso anno muore Alexander Bada. Nel mese di Dicembre è nominato successore di Bada, Supreme Evangelist Afolabi Ajose, durante un meeting a Imeko city (Ogun State). Ajose morirà nel mese di Marzo del 2001.

Pochi mesi dopo il 'Punch Newspaper' riporta un'accusa mossa da un membro della chiesa ad alcuni leaders. L'accusa è di falsificazione.

"...membres of the Board of Trustess of the Celestial Church of Christ, on Monday, apperead before an Ieja Chief Magistrate's Court on a two-count charge of conspiracy and forgery. They are: Senior Evangelists Samson Olatunde Banjo, Olayinka Adefeso and Superior Evangelist Taiwo Oshin."⁷²

Negli ultimi anni la principale controversia è quella svoltasi tra il figlio del pastore fondatore Emmanuel Moybina Oshoffa e Bolanle Shonekan⁷³, pastore di una delle più importanti parrocchie della Celestial Church negli Stati Uniti d'America. Oshoffa viene riconosciuto legittimo successore di Bada dalla Diocesi madre in Nigeria, mentre altri

⁷⁰ O.Ositelu, *African Instituted Churches: Diversities, Growth, Gifts, Spirituality and Ecumenical Understing of African Initiated Churches*, LIT, Hamburg, 2002.

⁷¹ Punch Newspaper, Monday Sepetembe1, 2001, p.6.

⁷² Punch Newspaper, Tuesday, August 7, 2001, p.3

⁷³ Articolo di Joseph Onyekwere (November 21, 2005). "A Church's Dark Moments". *Newswatch (Nigeria)*

stati africani appoggiano la candidatura di Rev. Maforikan⁷⁴. Nel 2006 Jacob Ediemouè Blin, in Costa d'Avorio, rivendica il titolo di "Spiritual Head" e prendere così il suo posto.⁷⁵ L'attacco di Blin a Maforikan fece molto scalpore perché il pastore Blin, oggi presidente del "Forum des confessions religieuses"⁷⁶, dichiarò la Celestial Church of Christ sua proprietà personale. In risposta, Moforikan, giunto in Costa d'Avorio per visitare tutte le parrocchie presenti sul territorio, dichiarò che era stato lo stesso fondatore della CCC, "PAPA" Oshoffa a profetizzare la sua salita alla guida della CCC Worldwide⁷⁷. Ad oggi la situazione della Celestial Church of Christ appare alquanto critica. A partire dal Dicembre 2007 si è costituita la Celestial Church of Christ Unification and Reform Group (CCCRUG), formata da celestial provenienti dalle diverse fazioni, messi in crisi dalla confusione generata all'interno della chiesa worldwide a causa della disputa per la leadership.

Nell'Aprile del 2010 i leaders della 'Celestial Church of Christ Unification and Reform Group'⁷⁸ hanno fatto richiesta all'Ispettore Generale della Polizia dello stato di Lagos (Nigeria) di arresto per i pastori delle diverse fazioni, tra cui Rev Moybina Emmanule Oshoffa, figlio del fondatore, che oggi è considerato 'Spiritual Head' della chiesa worldwide dalle diocesi in Nigeria, in Europa e in Italia.⁷⁹ L'accusa mossa al figlio di Oshoffa e agli altri aspiranti 'Spiritual Head', è quella di non aver rispettato una disposizione della Corte Suprema del tribunale di Lagos, in base alla quale non sarebbe potuto esserci nessun "Spiritual Head" della Celestial Church of Christ se prima non fosse stata riscritta la CCC Constitution, e in particolar modo le clausole relative alla pratica di successione del Pastore della comunità worldwide⁸⁰.

⁷⁴ Articolo di Ok. Hyiunfh 'Newswatch Magazine' del Maggio 2005.

⁷⁵ Didier Depry (13 Novembre 2006). 'Christianesimo cèleste- Bataille autor del Maforikan'. In "Voie".

⁷⁶ <http://news.abidjan.net/h/397924.html>

⁷⁷ Intervista al Pastore Maforikan a "LA PRESSE IVORIENNE" (p. 9) Site Mondial. April 2009.

⁷⁸ La descrizione dell'organizzazione 'The Celestial Global Unification and Reform Project' segue un'analisi di articoli di giornali nigeriani raccolte durante il periodo di campo, attraverso un sistema di scambio di posta tra Ileri Oluwa Parish e parrocchie in Nigeria. Il 'Nigerian's Magazine' (Sep.2010) ne delinea il profilo religioso e politico con questi termini: "*The Celestial Global Unification and Reform Project is set out to Unify the various factions of the church in order to enable the church prosecute the divine mission and winning souls for our Lord Jesus Christ. We want to bring everyone one together under one leadership so that there will be direction for the church and the church will be able to path its main course. We are engaged in this project to unify, bring peace and progress to the Celestial Church of Christ Worldwide. Support the Unification and Reform project so that Celestial Church of Christ can move forward for the best*".

⁷⁹ Sunday Oguntola (18/04/2010). "Group petitions over CCC pastors". *The Nation (Nigeria)*.

⁸⁰ Olayinka Latona (18/04/2010). "Group petitions IGP over CCC pastors". *Vanguard (Nigeria)*

Emmanuel Oshoffa è ad oggi riconosciuto come ‘Supreme Head Worldewide’, per lo meno questo è quanto emerge dalla ricerca condotta da me in Italia.

Le parrocchie distribuite sul territorio italiano politicamente e spiritualmente sono organizzate secondo un sistema che le vede collegate a livello europeo con la Nigeria (asse costituito da Italia, Svizzera, Germania, Belgio, Olanda), sottese all’autorità politica e religiosa di Emmanuel Oshoffa, a differenza ad esempio del Benin o di altre regioni africane. L’indagine condotta in Italia ha permesso di fare luce su alcune dinamiche associate alla gestione politica e religiosa delle celestial parish in Italia e quale la persona riconosciuta come legittimo successore del fondatore Oshoffa.

‘Celestial Church of Christ in Italia

La presenza di parrocchie cristiane celestial in Italia è ufficialmente registrata a partire dal 1990.

Secondo i dati forniti dal CESNUR, la Celestial Church of Christ in Italia oggi conta circa mille membri, suddivisi nelle parrocchie di Roma (Rome parish, National Headquarters, Shepherd i/c....Ev.Garji), Milano (‘Shiloh Parish’, Sherpherd in Charge Senior Evang. K. Shaba) Vicenza (Blessing Parish, Shepherd i/c....S/Ev. F. Asekun), Castelvoturno (Anu Oluwa Parish, Ldr. i/c. H/Ev. T. Adewori), Verona (‘Promised Land Parish’/ Southern Italy District/ shepherd i/c....S/Ev.Kemi Agunkola), e Brescia, (Ileri Oluwa Parish) che fanno riferimento a due Distretti, ‘Italia Nord’ e ‘Italia Sud’.⁸¹

La funzione di ‘North Headquarter’ attribuisce al pastore della ‘Ileri Oluwa Parish’ autorevolezza in ambito politico-amministrativo, spirituale e rituale all’interno di ciascuna parrocchia del Nord Italia. A sua volta ‘Ileri Oluwa’ deve sottostare al coordinamento del ‘District Evangelist’, M.S.Evangelist Odubango, della Rome Parish. Il coordinamento del ‘District Evangelist’ è sotteso a sua volta quello della Diocesi Headquarter in Germania, a cui è superiore solo la Diocesi Madre in Nigeria (Ketu Lagos).

⁸¹ Dati offerti dal CESNUR

Dalla ricerca sul campo è emerso che la divisione del territorio italiano in due distretti non corrisponde ad un criterio geografico (Nord/Sud) bensì politico. ‘Ileri Oluwa Parish’ è ‘North Headquarter’ mentre ‘Promised Land Parish’ di Verona è ‘South Headquarter’. Nel 2003, Rev. Emmanuel Moybina Oshoffa, il figlio del fondatore Oshoffa, riconosciuto come legittimo successore del fondatore e Spiritual Head della comunità worldwide, avrebbe deciso questa organizzazione politica per risolvere una controversia nata tra gli ‘Shepherds’ di due delle principali parrocchie presenti nel Nord Italia. Secondo quanto riferito da Sh P. Ezekiele O., Sh. A della parrocchia di Verona non si sarebbe voltato a sottomettere alla sua potestà di pastore distrettuale, ribellandosi e rischiando di inclinare l’esclusiva autorità di Rev. Emmanuel Moybina Oshoffa in Italia. Considerando l’importanza della parrocchia di Verona, Rev. Oshoffa avrebbe deciso di attribuirgli il controllo del distretto Sud, che secondo una logica geografica sarebbe toccata alla parrocchia di Roma o Napoli. Un’indagine preliminare alla ricerca ha rivelato la presenza di altre parrocchie Celestial sul territorio italiano, in particolar modo in Emilia Romagna e in Campania, nella zona di Castel Volturno. Molte volte si tratta di gruppi che si autoproclamano “Celestial Church” senza aver ottenuto un reale riconoscimento dalla Diocesi madre in Nigeria e che comunque non godono di riconoscimento religioso e politico da parte del “District Evangelist” in Italia e in Europa. Un aspetto emerso nelle prime fasi di ricerca è che l’organizzazione della Celestial Church of Chrst in Italia presenta caratteristiche differenti rispetto al resto d’Europa. Il numero di parrocchie risulta essere più esiguo se paragonato ad alcune capitali europee, ad esempio Londra, che ufficialmente, conta da sola 46 parrocchie⁸².

Altre differenze riguardano la gestione delle parrocchie. In Inghilterra, così come in molte altre città europee, i fedeli avrebbero la possibilità di partecipare quotidianamente ai “services” previsti nella CCC Constitution, mentre in Italia la maggior parte delle parrocchie aprono il fine settimana, in occasione dei “Services” maggiori.⁸³

ILERI OLUWA PARISH è una delle poche parrocchie in Italia aperta anche durante la settimana, anche se non tutti i giorni.

⁸² I dati si riferiscono a ricostruzioni di Sh. Paolo confrontati con gli uffici parrocchiali in Londra, contattati telefonicamente o tramite email.

⁸³ Note di campo raccolte in occasione di festivals organizzati da Ileri Oluwa Parish, e durante i quali ho incontrato diversi membri di parrocchie londinesi, viennesi e di Hamburg.

Il campo_Ileri Oluwa Parish

Ileri Oluwa Parish' è una celestial parish presente sul territorio di Brescia dal 1994, grazie all'iniziativa di due fratelli nigeriani, Paolo Ezekiel e Samuel O., e di un gruppo di Celestians residenti in diverse città del nord Italia.

Nella fattispecie, una celestial parish, individua un'unità locale e territoriale della chiesa worldwide, che prevede al suo interno una complessa organizzazione:

CHURCH STRUCTURE

107. Celestial Church of Christ is one and indivisible. For organizational purposes and within the framework of this organization, the following terms, wherever they are used and wherever they occur in this Constitution, shall be deemed to have the meaning hereunder respectively assigned to them.⁸⁴

(a) INTERNATIONAL HEADQUARTERS: Celestial Church of Christ is world-wide. While its Supreme Headquarters is at Porto Novo, Republic of Benin (formerly Dahomey) which is also its birth-place, the INTERNATIONAL HEADQUARTERS of the Church world-wide is at the Mission House, Ketu, Lagos State, Nigeria⁸⁵.

(b) DIOCESE: refers to the entire Church within Nigeria with its National or Diocesan Headquarters at 12/15 Church Street, Makoko, Yaba, Lagos State. It also includes for the time being those Parishes outside Nigeria (e.g. in United States of America, United Kingdom, Western Europe) which are administered from Nigeria⁸⁶.

(c) DISTRICTS: denote groups of Parishes within the Diocese ministered unto by Pastor's Representatives of the rank of Assistant Evangelist and above. Such Assistant Evangelists (and above) shall normally be based in a Parish from where they would

⁸⁴ /trad.al testo: «CHURCH: Chiesa celeste di Cristo è una e indivisibile. Per motivi organizzativi e nell'ambito di questa organizzazione, i seguenti termini, ovunque essi siano utilizzati e ovunque si siano riportati in questa Costituzione, si considera avere il significato qui di seguito loro attribuito»

⁸⁵ /trad.al testo: «QUARTIERI INTERNAZIONALI: Chiesa celeste di Cristo è presente in tutto il mondo. Mentre il suo 'Quartier Generale Supremo' è a Porto Novo, Repubblica del Benin (ex Dahomey), che è anche il suo luogo di origine, la sede internazionale della Chiesa in tutto per tutto il mondo è al Mission House, Ketu, Lagos State, Nigeria»

⁸⁶ /trad.al testo: «DIOCESE: si riferisce a tutta la Chiesa in Nigeria con la sua sede nazionale o diocesana a 12/15 Church Street, Makoko, Yaba, Lagos State. Essa comprende anche, per il momento quelle parrocchie fuori della Nigeria (ad esempio negli Stati Uniti d'America, Regno Unito, Europa occidentale), che sono amministrate dalla Nigeria»

administer to the parishes within the group to which they are assigned such Holy Rites as can only be administered by those with the rank of Assistant Evangelist and above.⁸⁷

(d) PARISH: denotes individual Church Congregation within the Diocese.⁸⁸

Il campo della ricerca è rappresentato principalmente dalle relazioni spirituali, familiari e di genere che intercorrono tra i membri della parrocchia 'Ileri Oluwa' di Brescia. 'Ileri Oluwa Parish' è 'Celestial Parish' costituita da circa 100-120 membri. Si tratta di nigeriani yoruba, di prima e seconda generazione residenti in Lombardia, Veneto, Emilia Romagna e Piemonte. Si tratta di donne, uomini e bambini nigeriani appartenenti a gruppi Yoruba, Igbo e Ishna della Nigeria, immigrati in Italia o nati in Italia da genitori immigrati. Molti di loro sono giunti in Italia dopo aver girovagato per diverse località europee in cerca di lavoro, alcuni con i propri cari, altri da soli. La maggior parte sono sposati e condividono con il proprio consorte e i figli il medesimo cammino spirituale e religioso all'interno della comunità parrocchiale. Sono considerati membri della parrocchia tutti gli individui battezzati secondo il rito della Celestial Church of Christ, previa assoluzione di alcuni doveri rituali indicati all'interno della 'CCC Constitution'.

Le relazioni che verranno discusse consistono in vincoli, molto spesso di consanguineità e parentela, codici comportamentali e strategie simboliche vissute nel nome dello 'Spirito di Dio', e intorno a cui prende forma la 'Spiritual Kinship' su cui si regge la struttura fisico-territoriale e politico-rituale della Celestial Church of Christ, a livello locale e globale. Queste relazioni disegnano degli spazi fisici all'interno della chiesa, definiscono i criteri per l'accesso al 'sacro'.

In questo anno e mezzo di ricerca sul campo⁸⁹ ho incontrato diversi membri della parrocchia, ma in particolare ho avuto la possibilità di relazionarmi, conoscere e seguire nel loro percorso all'interno della parrocchia alcuni di loro. Si tratta dei fratelli P.

⁸⁷ /trad.al testo:«DISTRICTS: indicano gruppi di parrocchie all'interno della diocesi amministrato da rappresentanti di Pastor del rango di Assistant Evangelista e al di sopra. Evangelisti Assistant in questione (e oltre) è di norma basato in una parrocchia da dove avrebbero amministrare le parrocchie all'interno del gruppo a cui sono assegnati tali riti sacri come può essere somministrato solo da coloro che con il grado di assistente Evangelista e al di sopra»

⁸⁸ Trad.:«PARROCCHIA. Denota una chiesa individuale associata alla Diocesi.

⁸⁹ La ricerca sul campo è durata complessivamente un anno e mezzo, intervallato tra Febbraio 2009 e Settembre 2012

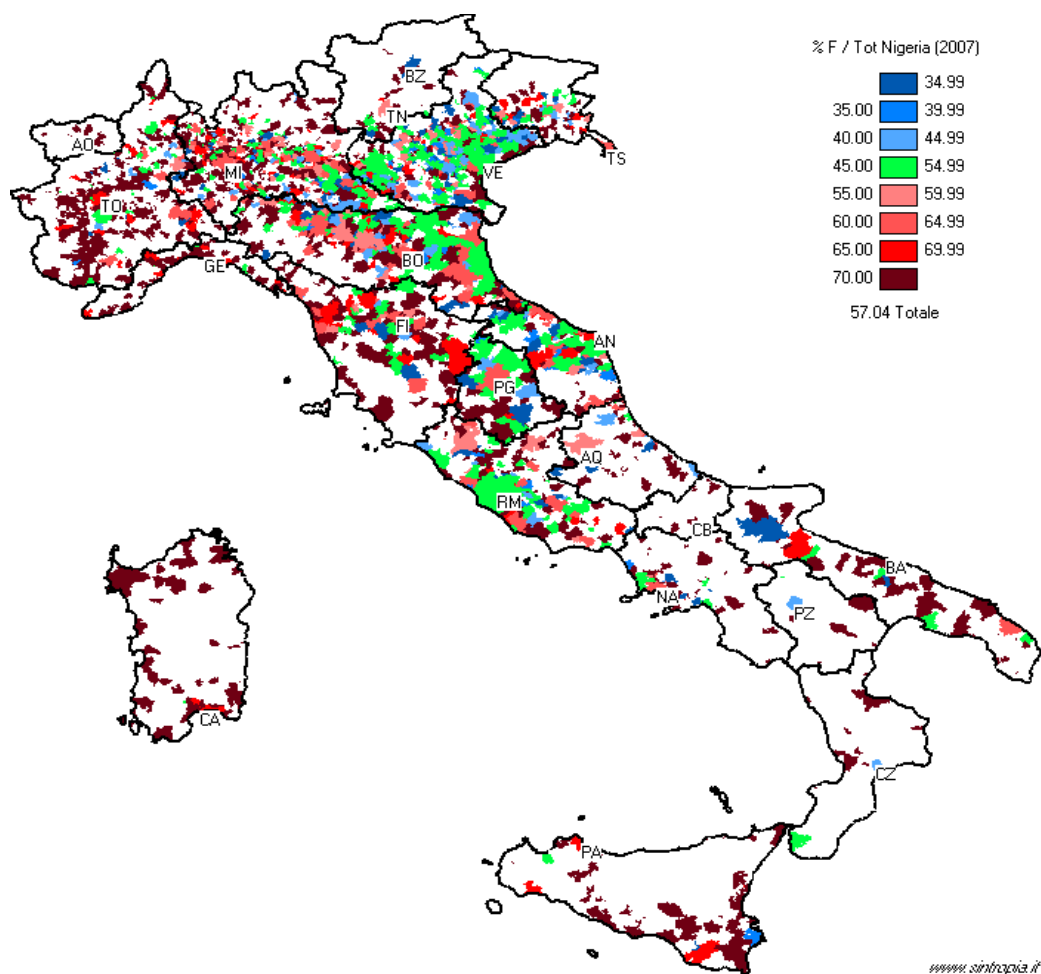
Ezekiel e Samuel O., attualmente ‘Shepherd’ e ‘vice Shepherd’ della parrocchia, delle loro famiglie e di altri membri che da anni frequentano ‘Ileri Oluwa’, tra cui Susan e Mike H., e Samuel Abikiuta, un ragazzo membro della parrocchia, che nel periodo in cui ho lavorato sul campo ha deciso di costituire una nuova parrocchia affiliata a ‘Ileri Oluwa’ nei pressi di Piacenza.

Il profilo di ciascun membro è presentato alla luce dei percorsi personali nella Celestial Church of Christ, delle tensioni che ne hanno influenzato il corso e che attualmente intervengono a definirne il ruolo ‘spirituale’ all’interno della comunità parrocchiale locale. Il proposito iniziale della ricerca è stato quello di instaurare dei rapporti di fiducia con i miei interlocutori, lasciando a loro stessi la possibilità di raccontarsi. Evidente sin dai primi momenti è stata la fragilità del contesto in cui mi trovavo, dovuto alla specificità dell’ambiente umano-relazionale: un luogo scelto per praticare e condividere specifiche attività religiose e riti. Questi aspetti hanno influito sulla traccia dell’indagine, e richiesto una modifica delle strategie di analisi ipotizzate nella fase di progettazione. Superato l’impatto e la diffidenza dei primi incontri, per i miei interlocutori, è divenuto importante spiegare se stessi e motivare le proprie scelte, di fede, di vita, scelte di migrazione. Per questi motivi il contesto geografico e politico della ricerca non corrisponde meramente ai luoghi fisici della parrocchia, ma a tutti quei luoghi che fanno parte dell’esperienza religiosa dei miei interlocutori, luoghi di origine, di migrazione, e di attuale transizione.

I luoghi_Geopolitica del territorio e presenze religiose.

La ricerca sul campo si svolge in Lombardia, nello specifico in una frazione del comune di Brescia (Montichiari). La parrocchia Ileri Oluwa Parish, e le attività rituali e politiche che si svolgono al suo interno, rappresentano il terreno principale della ricerca. Per meglio inquadrare le circostanze che saranno indagate e gli attori del campo, credo sia necessario aprire una parentesi sul territorio e quale il rapporto con la popolazione immigrata, in particolar modo nigeriana. La Lombardia, insieme al Lazio, al Veneto e all'Emilia Romagna, è tra le regioni italiane a maggiore densità di popolazione straniera (c.a 1.060.000 al 31.12.10), con un tasso di variazione annua del 14,3%. I dati relativi alla presenza di immigrati nigeriani⁹⁰ si riferiscono ai dossier Istat sulla "Popolazione residente comunale straniera per sesso ed anno di nascita", aggiornata all'anno 2012. La presenza regolare di immigrati nigeriani in Italia è passata da 26.383 unità del 31 dicembre 2003 a 44.641 unità del 31 dicembre 2012, registrando un incremento complessivo del 54%. In base alle valutazioni Istat degli ultimi anni le zone del Centro Italia e del Nord Italia sono aree con intervalli di 'stabilizzazione', ovvero una presenza radicata sul territorio di uomini e donne.

⁹⁰ I dati elaborati dal Centro ISTAT fanno riferimento a specifiche categorie di immigrati, in particolar modo ai cosiddetti 'Economic Migrant' (Temporary Labour Migrant/Guest Eorkers/Seasonal Workers), ovvero quanti entrano nell'area Schengen con un visto o permesso di soggiorno regolare quindi identificabili dalle questure.



Nella cartina sono riportati in rosa-rosso i comuni nei quali la proporzione delle donne è eccessivo, in celeste/blu i comuni nei quali la proporzione dei maschi è eccessiva e in verde i comuni nei quali i valori rientrano nell'ambito degli intervalli di 'stabilizzazione' (presenza proporzionata di uomini e donne).

Il processo di stabilizzazione che interessa queste regioni trova giustificazione in una maggiore richiesta di manodopera, grazie alla presenza di piccole e medie imprese e ad una notevole diffusione dell'industria manifatturiera. Gli immigrati rappresentano per l'economia locale una fonte imprescindibile di manodopera flessibile e inquadrabile ai livelli più bassi (Cukjati A., 2004). Questi fattori strutturali fanno sì che l'immigrazione nel Nord Italia sia caratterizzata da una tendenza alla residenzialità, mentre nel Sud appare più evanescente a causa della precarietà lavorativa. Per quanto riguarda la

presenza sul territorio di popolazione nigeriana-yoruba, non sono presenti ricerche o analisi quantitative che permettano di distinguerli dagli altri gruppi nigeriani, ma sicuramente quella yoruba è una realtà immigrata consistente considerata la presenza di associazioni culturali yoruba sul territorio del nord Italia e in particolar modo in Veneto. Questi dati, per quanto relativi perché non considerano gli immigrati non regolari, forniscono un quadro generale e approssimativo del contesto politico e sociale in cui oggi si inserisce la presenza religiosa di chiese africane in Italia.

Per una stima delle appartenenze religiose degli immigrati in Italia si è fatto riferimento al Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes, che per il contesto italiano, rivela una situazione differente rispetto a quella presentata all'interno dell' *Atlas Global Christianity 2010*. In base a quanto riferito nel testo, il cristianesimo è la religione più diffusa nel mondo (33,2%); seguono l' islam (22,4%), l'induismo (13,7%), il buddhismo (6,8%), le religioni tradizionali cinesi

(6,6%), le altre religioni tradizionali (3,8%), atei/agnostici (11,3%) e altri gruppi con percentuali inferiori all'1,0%. ⁹¹Rispetto al 1910, è aumentata di 10 punti percentuali l'incidenza di musulmani, mentre i cristiani sono diminuiti di 1,5 punti percentuali.⁹²

Le appartenenze religiose degli immigrati in Italia presentano notevoli differenze rispetto a questo scenario mondiale e ciò dipende naturalmente dalla loro provenienza. La stima delle appartenenze proposta dal Dossier Statistico si basa infatti sul presupposto che gli immigrati provenienti da un determinato paese ne rispecchino sostanzialmente anche la ripartizione per gruppi religiosi. La ripartizione dei gruppi nazionali per maggiori comunità religiose risulta così caratterizzata:

- ortodossi: Romania 841.000, Ucraina 168.000, Moldavia 122.000, Macedonia 49.000 e Albania 42.000;
- cattolici: Filippine 109.000, Polonia 105.000, Ecuador 84.000, Perù 80.000, Albania 77.000, Romania 71.000, Macedonia 49.000, Albania 42.000, Brasile 34.000, Francia 25.000 e circa 20.000 per Rep. Dominicana, Croazia e Colombia;
- protestanti: Romania oltre 50.000, Germania e Regno Unito 15.000, Ghana, Nigeria e Perù 10.000, Filippine e Brasile 7.000;
- musulmani: Marocco 448.000, Albania 364.000, Tunisia 106.000, Senegal 75.000, Pakistan 73.000, Bangladesh 71.000, Macedonia 30.000, Algeria 25.000, Kosovo 21.000;

⁹¹ Cf. Dossier Statistico Immigrazione 2011 Caritas/Migrantes-Roma, 27 Ottobre 2010.

⁹² Cf. Atlas of Global Christianity: It's Findings.2011.

- religioni orientali: diverse collettività asiatiche

Brescia e chiese africane.

Il Rapporto sul Dipartimento della Pubblica Sicurezza (2009) possiede importanti riferimenti relativi alla presenza di chiese africane sul territorio della regione Lombardia. I dati sono stati confrontati con ricerche accademiche⁹³ e Dossier Istat⁹⁴ recenti, confermando una maggiore concentrazione di chiese africane indipendenti e pentecostali nel Nord Italia, in particolar modo in Lombardia. Un primo obiettivo della ricerca sul campo è stato quello di definire una mappatura religiosa del territorio bresciano, per meglio inquadrare la presenza e il peso specifico della Celestial Church of Christ al suo interno. I dati quantitativi raccolti nella fase di studio 'on the desk'⁹⁵, sono stati verificati attraverso una ricognizione del territorio e delle forme associative (culturali e religiose) in esso presenti.⁹⁶

Nel territorio di Brescia e nelle frazioni (Montichiari, Vighizzolo, Guidizzolo) risultano presenti diverse realtà religiose, raggruppabili in tre gruppi:

- Chiese africane pentecostali affiliate a chiese e associazioni di chiese di fede pentecostale, tra cui ELIM⁹⁷, le chiese ADI, e la Chiesa Unita Pentecostale⁹⁸.

⁹³ Nel corso della ricerca sul campo ho collaborato ad una ricerca nazionale coordinata da Enzo Pace allo scopo di definire una nuova mappa socio religiosa dell'Italia. I contributi di ricerca riguardano diverse regioni italiane, tra cui Piemonte (Luigi Berzano, *Immigrazioni e pentecostalismo. Le nuove chiese pentecostali a Torino*), Veneto (Annalisa Buttici, *Le chiese pentecostali nigeriane e ghanesi in Italia tra imprenditorialità e spiritualità*) Campania (Donato Disanzo, Univ. di Salerno, Maria Antonietta Maggio, *mediatrice culturale, Arci, religione e immigrazione nell'area napoletana. Il caso di Castelvoturno*), Sicilia (Annamaria Amitrano e Elisabetta Di Giovanni, Università di Palermo, *La diversità religiosa a Palermo*).

⁹⁴ Pittau, F. (2011) Dossier statistico Immigrazione Caritas e Migrantes-Idos/European Migration Network, *Immigrati e appartenenze religiose. Cambiamenti intervenuti dall'anno 2000*.

⁹⁵ Ci si riferisce alla fase di costruzione delle ipotesi di ricerca che avrebbero guidato l'analisi sul campo, aggiornate nel corso della ricerca.

⁹⁶ La maggior parte dei contatti effettuati sul territorio lombardo sono stati ricostruiti grazie alla riferimenti consegnatemi durante colloqui informali con il vicepresidente della chiesa evangelica metodista valedese di Bologna e Modena, Richard Ampofo, il vicepresidente dell'associazione ANOLF di Bologna, Benjamin Olufemi Adebisi, e il pastore della chiesa EBENEZER di Bologna, Francesco Anselmo.

⁹⁷ Elim" è il nome dell'oasi nel deserto del Sinai con 12 sorgenti d'acqua e 70 palme dove si accamparono gli Israeliti stanchi, impolverati, accaldati ed assetati (Esodo 15:27)

⁹⁸ Molte di queste chiese rientrano nella Federazione Nazionale delle Chiese Pentecostali, che conferisce ordine e organizzazione a tutte le comunità sparse nel territorio nazionale. Esistono anche alcune chiese che appartengono a federazioni internazionali e, quindi, si rifanno a regolamenti che conferiscono una continuità religiosa a livello internazionale

- Gruppi pentecostali: realtà molto spesso di breve durata perché associate all'iniziativa di immigrati locali.
- Chiese africane Indipendenti, tra cui la Celestial Church of Christ.

Un aspetto emerso in maniera evidente nelle prime fasi della ricerca è stato un contrasto tra la facilità di inserimento degli immigrati nel tessuto produttivo ed economico urbano-territoriale e la possibilità di esercizio della scelta religiosa se non sostenuta da realtà evangeliche locali. La presenza di chiese africane è accompagnata da una percezione negativa o invasiva da parte degli abitanti del territorio, che non parlano di chiese ma luoghi in cui gli immigrati 'si riuniscono'.

«Quelli fanno sempre un gran baccano.. urlano...non si prega così»⁹⁹

A questa percezione negativa degli abitanti locali si aggiungono diverse difficoltà incontrate nella gestione e organizzazione di un luogo da adibire a chiesa: difficoltà economiche dovute all'eccessivo costo dei locali, la diffidenza degli abitanti locali e delle altre chiese storiche di fronte a modalità di culto considerate "eccessive"¹⁰⁰ nelle sue forme.

Anche se i luoghi della ricerca coincidono con una geografia e un territorio ben definito, le persone e gli attori del campo provengono da zone territoriali diverse, pur presentando una comune matrice culturale.

Un'iniziale analisi del territorio e delle 'Celestial Parish' presenti nel Nord Italia ha messo in luce un aspetto dei meccanismi di affiliazione: la frequentazione di una parrocchia non sarebbe determinata da un principio di residenzialità, ma da una logica associata a preferenze 'spirituali-linguistiche', ad esempio il fatto che il pastore parli lingua yoruba- inglese piuttosto che francese o viceversa.

La questione della preferenza è emersa sin dalle prime battute del campo come un elemento importante non tanto in riferimento a forme di associazionismo su base etnica, quanto elemento connesso all'efficacia della preghiera e del rito a cui si partecipa.

⁹⁹ La prima fase della ricerca si riferisce al periodo compreso tra Dicembre 2008 e Aprile 2009.

¹⁰⁰ Conversazioni informali con abitanti di Montichiari (BS) incontrati durante il tragitto in autobus per raggiungere la sede della parrocchia della Celestial Church of Christ presente tra Montichiari e Brescia

Capitolo terzo

Ileri Oluwa Parish. I soggetti del campo

Ileri Oluwa Parish_ 'God's Promises'

La pratica di apertura di Ileri Oluwa ha inizio il 15 Marzo 1994 con una lettera ufficiale di richiesta alla Diocesi Internazionale di Ketu Lagos. La lettera è firmata da P. Ezekiele, da suo fratello Samuel e da altri membri della parrocchia di Ancona. Tra questi alcuni "francesi"¹⁰¹ che inizialmente facevano parte del gruppo di fondazione della nuova parrocchia, un sodalizio che però durò ben poco.

«At the beginning of the group who wanted ILERI there were celestial French...but there were also the French think only about money ... I do not take money .. Mike can tell you .. I am also a spiritual guide ..

There are so divided, each in his own way .. their church is called S. Gabriel.. is nearby in Guidizzolo».¹⁰²

Oltre al permesso dalle autorità religiose in Nigeria è necessario il consenso del comune di Brescia per ottenere una sala da adibire al culto. L'esigenza di un riconoscimento 'politico' e 'pubblico' locale era dettato dal desiderio di distinguersi dagli altri gruppi religiosi, in particolar modo da quelli pentecostali, i cui leaders, secondo P., avrebbero come unico scopo quello di guadagnare soldi e farsi mantenere dai membri e non un fine religioso o spirituale.

¹⁰¹ Espressione usata dal pastore di Monitichiari in riferimento ad alcuni immigrati originari dalla Costa d'Avorio che tra gli anni 80' e 90' frequentavano la parrocchia di Brescia.

¹⁰² Conversazione con Paolo Ezekiele, 25 Settembre 2011, Brescia. *Trad.* «All'inizio, nel gruppo di fondazione di 'Ileri Oluwa Parish', c'era anche un gruppo di francesi (ivoriani)..ma i francesi pensano ai soldi.. te lo po'dire Mike..non prendo soldi..io sono una guida spirituale..ci siamo così divisi, ognuno per la sua strada..la loro chiesa si chiama S.Gabriel..è vicino Guidizzolo».

«The church is different from the Pentecostal Churches. It is not a church for one particular family. Most Pentecostal churches today are private husband and wife churches. Celestial Church does not advertise miracle...Many Pentecostals are miracle merchants». ¹⁰³

Trovare un luogo da adibire a chiesa non è un'impresa semplice. Anche perché all'interno di una parrocchia non è presente solo la chiesa, ma anche altre aree. ¹⁰⁴

Il primo spazio messo a disposizione dal comune di Brescia è una sala comunale all'interno del Centrofiera di Montichiari, una frazione di Brescia. Questa sistemazione durò però poco, già nel 1996 si è costretti a spostarsi a causa di questioni sollevate dagli abitanti locali, per l'eccessivo rumore prodotto durante le cerimonie rituali.

La scelta del luogo ricade sulla zona industriale di Montichiari, dove sono presenti diversi capannoni liberi dati in affitto, alcuni dei quali dismessi. Dal 1996 ad oggi la parrocchia ILERI OLUWA ha cambiato indirizzo quattro volte, l'ultimo di recente durante il campo (Marzo 2010). I motivi degli spostamenti di sede della parrocchia negli anni sono stati diversi. È capitato che i proprietari del capannone ne richiedessero la disponibilità improvvisamente, e quindi si era costretti spostarsi. Altre volte non si raggiungeva la somma necessaria per pagare l'affitto. Nel 2010, venutesi a creare le condizioni economiche per comperare definitivamente una struttura, i fratelli Olowosjile, Bolande e gli altri membri del 'Parrocchial Commettee' decidono l'acquisto di un capannone in via dell'Industria. Dal 2010 la sede della 'Ileri Oluwa Parish' non ha più subito spostamenti.

¹⁰³ Conversazione con Paolo 13 Ottobre 2010, Brescia. *Trad.* «La nostra chiesa è diversa dalle chiese Pentecostali. (Celestial Church of Christ) non è una chiesa per una famiglia in particolare. Molte chiese Pentecostali oggi sono chiese private marito/moglie. Celestial Church non fa pubblicità di miracoli...Molti Pentecostali sono mercanti di miracoli»

¹⁰⁴ Per la descrizione fisica della parrocchia vedere il 3 capitolo.

Sh. P. Ezekiele Olowosjle e la sua famiglia

La famiglia del pastore è composta da P. Ezekiel, Asha, e tre figli, Seyi, Paola A. e Samuel; il fratello del pastore Samuel, sua moglie Ope e il figlio Joke, Bolande, il cognato del pastore, e sua moglie Esther.

P. Ezekiel ha 47 anni. Lavora presso l'ufficio immigrati del comune di Porto Mantovano (MN). P. Ezekiel è 'Spiritual Guide' della parrocchia, un ruolo che lui stesso definisce di elevata responsabilità,

«Shepherd is a true representative of Jesus Christ, can make the impossible become possible for you. Shepherd is a Spiritual father..a leader of parish..Shepherd have to maintain the Spiritual power endowed upon him..»¹⁰⁵

In quanto 'Spiritual Guide' rappresenta il vertice della 'Spiritual Structure'¹⁰⁶. I membri della parrocchia lo chiamano *Bàbbà*¹⁰⁷, ma la sua autorità spirituale è riconosciuta anche dalle altre parrocchie in Italia. Tutti infatti sanno che è il pastore della 'Ileri Oluwa Parish', che è un *Wolidah* (profeta) e che ha potere un di "deliverance" e "spiritual healing". L'esclusività della sua figura e del ruolo spirituale che ricopre, è visibilmente messa in luce da alcuni elementi che compongono la *sutana*, in particolar modo la fascia che presenta nell'estremità disegnate tre croci con le frange color oro, e dai gesti reverenziali praticati dagli altri membri della parrocchia come forma di saluto, ad esempio genuflessioni al suo passaggio, oppure l'utilizzo del termine "sir" o "elder".

¹⁰⁵ Conversazione con Sh.Paolo Ezekiele del 25 Gennaio 2011 in Brescia. Trad.: «Il pastore è un vero rappresentante di Gesù Cristo, è capace di realizzare ciò che è impossibile per te. Il pastore è un padre spirituale..è il leader della parrocchia. Il pastore ha il compito di conservare il potere Spirituale ricevuto

¹⁰⁶ Afe Adogame in 'The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-Charismatic Movement (1999) riferisce che ogni parrocchia della Celestial Church of Christ si compone di una 'Spiritual Structure' e una 'Governing Structure'.

¹⁰⁷ Trad. Bàbbà (lingua Yoruba) =Daddy



Trad. L'espressione 'Oluso Ajara' riportata nella foto di Sh.P. Ezekiele esprime i significati associati all'autorità del pastore nella comunità chiesa. 'Oluso' in lingua yoruba significa 'Shepherd', 'Ajara' indica la proprietà guaritrice di alcune piante, riferita in questo caso all'efficacia dei poteri spirituali a lui associati.

Asha, la moglie di P.Ezekiel, ha 40 anni, nigeriana del gruppo Hausa. Prima di conoscere P. Ezekiel, Asha era musulmana e lo stesso suo fratello Bolande. P.Ezekiel e Asha si incontrano a Verona, in un centro di accoglienza per immigrati. Asha era arrivata in Italia senza permesso di soggiorno insieme a suo fratello. Il viaggio era stato abbastanza difficile: Kano (Nigeria)-Lagos; Lagos-Abdijan in macchina; Abdijan –

Rabat in aereo; Rabat-Tangeri in macchina; Tangeri-Italia in macchina¹⁰⁸. L'incontro con P. è raccontato da Asha come segno della salvezza operata da Dio nella sua vita,

«God knows your value... He sees your potential... the bible says that God's ways are better and higher than our ways..He always accepts you... He always confirms your value. God sees your two good moves. You are His prized possession. No matter what you go through in life.. no matter how many disappointments you suffer, your value in God's eyes always remains the same. He will never give up on you, so don't give up on yourself. »¹⁰⁹

All'interno della parrocchia Anna è chiamata 'Mother'.

I suoi tre figli, Seyi, Samuel e Paola Abimbola sono ragazzi di 23, 21 e 17 anni. Tutti e tre sono celestians. P. e Samuel vivono a Londra, dove studiano entrambi 'Information Engineering' presso l'Università di Birmingham e frequentano la 'Living Word Parish' di Londra. Tornano spesso a casa, soprattutto in occasione degli 'Harvest' che annualmente si svolgono nella parrocchia guidata dal genitore. Così come i loro genitori, sono cittadini italiani, ma a differenza loro, parlano correttamente la lingua italiana con la cadenza fonica dei mantovani.

P. Ezekiele è 'Assisten Evangelist', grado spirituale che gli consente di condurre i service minori (messa settimanale) e di benedire gli oggetti e l'acqua. Da quando ha 5 anni indossa la sutana con il collo rettangolare, *êmi tà*, segno vestiario che distingue i bambini ai quali il giorno del battesimo è riconosciuto un dono di profezia.¹¹⁰

¹⁰⁸ Racconto ricostruito da conversazioni amicali con Anna.

¹⁰⁹ Conversazione con Anna, 22 Maggio 2011, Porto mantovano. *Trad:* « Dio conosce il nostro valore. Egli vede il nostro potenziale. La Bibbia dice che le vie di Dio sono migliori e più elevate delle nostre vie, anche quando tutti ci rifiutano.. Egli accetta sempre. Egli conferma sempre il tuo valore. Tu sei una cosa preziosa. Non importa ciò che si passa attraverso la vita, non importa quante delusioni hai ricevuto, quanto hai sofferto, il tuo valore agli occhi di Dio rimane sempre lo stesso.. Egli non potrà mai rinunciare a voi, perché non può rinunciare a se stesso.»

¹¹⁰ Solitamente il nome di un celestian non è deciso dai genitori, ma viene scelto dai profeti e dalle profetesse della comunità in occasione della "Naming Cerimony", una cerimonia rituale che si svolge otto giorni dopo la nascita. In questa occasione i genitori si recano in parrocchia portando una candela bianca e sette frutti diversi. Se il bimbo è maschio viene preso in braccio da un profeta, (viceversa da una profetessa), il quale sceglie il nome del bambino e consegna ai genitori una profezia sulla sua vita futura, mettendoli in guardia da pericoli futuri che il proprio figlio incontrerà da adulto, offrendo anche la soluzione per evitarli.

«If you are the son of someone who is prophet, since small sutana you put the collar with the square to indicate that you may become a prophet...but if within the nine year of age does not manifest your power you must remove *êmi tà* from your sutana... my father is a prophet but not all pastors are prophets »¹¹¹

P. Abimbola vive con i genitori, e frequenta le Scuole Superiori a Mantova. Ogni Domenica mattina partecipa al 'Sunday Service' insieme ai suoi genitori. Anche lei come suo fratello P. indossa la sutana con il collo rettangolare, ma a differenza di suo fratello è 'chorist'. Come le altre donne che fanno parte del coro, canta, ma è anche l'unica che può suonare gli strumenti in assenza di strumentisti uomini. Solitamente infatti gli uomini suonano e gestiscono la strumentazione audio e video. Samuel, infatti, suo fratello, suona la tromba.

Bolande, il fratello della moglie del pastore P., lavora come operaio a Vighizzolo, una frazione di Brescia, dove vive da diversi anni con sua moglie Easther. Entrambi sono membri di Ileri Oluwa Parish, anche se Easther non partecipa con assiduità.

Il fratello del pastore, Samuel, ha 45 anni. E' operaio meccanico e lavora in una ditta di Brescia, dove ha conosciuto sua moglie Ope, anche lei nigeriana yoruba. Samuel è 'deputy' di P. Ezekiele, vice Shepherd e Chairman dell' 'Executive Commette', organo esecutivo del 'Parrochial Commette'¹¹², la struttura di governo locale della parrocchia.

¹¹¹ Conversazione con Paolo Ollowuosjle del 23 Aprile 2010, Brescia. Trad.: «Se tu sei profeta, devi indossare la sutana con il collo rettangolare, ma se arrivato all'età di nove anni non si manifesta questo dono, devi toglierla *êmi tà* dalla tua sutana. ..mio padre è profeta, ma non tutti i pastori sono profeti»

¹¹² Il "Parrochial commitee" è un organo fondamentale di ogni parrocchia celestial. Qualsiasi decisione relativa all'organizzazione del culto, l'uso delle raccolte settimanali, la distribuzione dei "lavori" all'interno della parrocchia, deve necessariamente passare dalla commissione parrocchiale.

La presenza di questo organo è concepita come garanzia del funzionamento armonico della parrocchia, strutturata su una equa divisione dei poteri e su una condivisione responsabile dei suoi bisogni tra i membri della commissione.

Questo fa sì che il "parrochial committee" sia considerato un organo "democratico", perché basato su un meccanismo di elezione che prevede la possibilità di accesso per qualsiasi membro. In realtà ogni scelta della commissione è soggetta al benessere del pastore, che ha il diritto anche di revocare l'ordine di elezione in caso di inadempimento dei compiti previsti. All'interno della CCC Constitution sono contenuti sei articoli dedicati alla funzione, organizzazione e composizione di questa struttura. Nello specifico si tratta degli articoli 121, 122, 123, 124, 125, 126.

In Nigeria

I due fratelli P. Ezekiel e Samuel partono dalla Nigeria alla fine degli anni 70', con un permesso di soggiorno per studio. La loro storia è quella di ragazzi immigrati agli inizi degli anni 80', quando l'Italia inizia a mutare la propria fisionomia socio-economica, e da paese di emigrazione diviene un paese di immigrazione. P. e Samuel nascono a Lagos, città omonima interna a Lagos State. Trascorrono la loro infanzia in una casa condivisa con i parenti della madre, Abiola, all'interno di uno dei quartieri che a quei tempi era tra i più poveri della città, SOMOLU (Lagos Est). I genitori vennero a mancare a causa di un incidente stradale avvenuto quando erano due bambini di 5 e 7 anni. Dopo la morte dei genitori, si trasferirono a casa della zia materna, che da tempo era membro della Celestial Church in Makoko (Yaba Village). Makoko, attualmente sede della Diocesi Internazionale della chiesa Worldwide, è un luogo simbolico per i celestians perché il fondatore SBJ Oshoffa ottenne in dono un 'kobo'¹¹³ di terra da una donna musulmana del luogo, come ringraziamento per la guarigione del figlio. Sul terreno dato in donazione sorge oggi la Diocesi Internazionale della CCC.

Quando si sono trasferiti dalla zia materna, Ester Adu, i due fratelli sapevano dell'esistenza della Celestial Church of Christ, ma non avevano mai partecipato ai services. La zia era invece da anni membro di una parrocchia della Celestial Church of Christ nelle vicinanze del quartiere in cui abitava, la 'Aboidun Parish', dove era Mother Cele e profetessa. Tramite la zia, P. e Samuel iniziano a partecipare ai 'services' della settimana. È durante questi incontri che P. dice di fare esperienza dell' IPA OLUSO, la 'potenza' di Dio, descritta ricorrendo a racconti di persone guarite, come nel caso di un bambino di 7 anni, dato per morto e che poi sarebbe tornato miracolosamente in vita grazie alla preghiera di un pastore di Lagos.

«Oboleiko was a seven-year old boy. He was found to the bosom of an old. woman. The body of the boy was forcibly removed from the woman and brought to me in front of the Church. As directed by the Holy Spirit, the pastor sprinkled

¹¹³ CCC Constitution, 30

holy water on him and he rose up immediately.. After seeing the miracle happen, he and his followers exclaimed: 'LAIILALA HILALAWU' (God is mighty)»¹¹⁴

La Celestial Church è definita da P. Ezekiele 'Church of grace':

«Look, Cele is a church where, what you ask is what you get. Ask all the members what made them members today (those that were not born in Cele), and you will be surprised at how many good experiences they have had during their stay in the church. For those that have had bad experiences, it's either they are looking in the wrong place or they simply should check themselves well and try to find out where they went wrong, instead of lamenting, "Cele is this, Cele is that". May God forgive you all. Amin, Ami, Amin»¹¹⁵.

La scelta di diventare 'Celestian' avviene durante il service del giovedì, il "Seeking Gods Favour", in seguito alle parole di Sh. Eviu Miknah, che nel 1972 era pastore della 'Aboidun Parish', parole che P. ricorda in modo molto chiaro e riferisce con lucidità:

«As Celestians, and simply just Christians, we know that there is no success without God. In all situation go to him first, last, and every-thing between. He doesn't only help you with spiritual issues, or the issues of your parents.

Remember.... God only helps those who help themselves; so you're going to have to put in a little work your self...»

Entrambi i fratelli, che prima di essere battezzati secondo il rito della Celestial Church si chiamavano Taiwe (P.) e Yewande (Samuel), iniziano così a frequentare con assiduità la parrocchia 'Abadiun Parish'. I nomi 'P. Ezekiel' e 'Samuel' non sono scelti dai due fratelli ma da due profeti il giorno del battesimo.

¹¹⁴ Questa intervista al pastore Paolo risale alla II fase del campo, il 28 Marzo 2010. Alcuni dati sono stati tratti da conversazioni amicali.

¹¹⁵ Brano tratto da un sermone domenicale di Evangelist Adubango il 15 Aprile 2011.

«On the day of my baptism a prophet said .. “Your name is Paul.. blood of Jesus sanctifies you, your life, your family, your possessions.. you are a profhet..’»¹¹⁶

Solitamente il nome viene dato in occasione della ‘Naming Cerimony’ (in lingua yoruba Esin Isomoloruko), una cerimonia rituale che si svolge otto giorni dopo la nascita di un bambino. Ma nel caso dei fratelli O., così come di Celestians convertiti in età adolescenziale o adulta, si passa direttamente al battesimo.

«eight days after the birth of a child, parents must come to the church .. the ritual is done outside in the yard because the woman is still impure .. parents carry the candles bainche the fruits .. the prophets give the name to the child

Naming ritual is very central in life of celestians.. *Omo* (neonato) is like *Eso*(frutto)»¹¹⁷

Il battesimo avviene Quando si battezzano P. Ezekiele e Samel hanno rispettivamente 9 e 7 anni.

«On the day of my baptism a prophet said .. “Your name is Paul.. blood of Jesus sanctifies you, your life, your family, your possessions.. you are a profhet..’»¹¹⁸

Fino al 1979 vivono entrambi con la zia. Ogni Domenica mattina frequentano la ‘Sunday School’ in parrocchia insieme agli altri bambini. Raggiunta l’età della pubertà, entrambi i fratelli diventano ‘church workers’. P. è nominato dal pastore ‘assistent evangelist’, mentre Samuel entra nel coro, dove suona il ‘Gongon’¹¹⁹.

¹¹⁶ Conversazione con Paolo Ezekiele, Brescia, 24 Aprile 2010. *Trad.* «il giorno del mio battesimo un profeta ha detto..”il tuo nome è Paolo..il sangue di Gesù santifichi te, la tua vita, al tua famiglia, i tuoi beni..sei un profeta.»

¹¹⁷ Conversazione con Samuel Ollowuosjle del 22 Marzo 2011. *Trad.* : «otto giorni dopo la nascita di un bambino i genitori devono portarlo in chiesa.. il rito viene fatto fuori nel cortile perchè la donna ancora è impura..i genitori portano le candele bainche i frutti.. i profeti danno il nome al bambino»

¹¹⁸ Conversazione con Paolo Ezekiele, Brescia, 24 Aprile 2010. *Trad.* «il giorno del mio battesimo un profeta ha detto..”il tuo nome è Paolo..il sangue di Gesù santifichi te, la tua vita, al tua famiglia, i tuoi beni..sei un profeta.»

¹¹⁹ “Il ‘Gongon’ uno strumento musicale, detto anche *talking-drum* usato dai gruppi Yoruba, gli Hausa e i Fulani. Secondo la tradizione, il suono può essere udito ad una distanza di 20/30 Km. Veniva usato a scopo telegrafico per comunicare messaggi a lunga distanza anche durante le battaglie e durante i culti di Orishas e Sango” (Bishop Okitande, *The dawn of the talking drum*)

«Gongon is special instrument..ba ka..it's to call angels..na..it's for man that has head na wa ta»¹²⁰.

La partenza e l'arrivo in Italia

Nel 1979 entrambi i fratelli decidono di lasciare Lagos.

L'idea di partire sembra precedere la scelta della destinazione.

«we decided to go in Europa but we did not know because it depended on so many things .. there was a cousin of our father in France...but then we choose Italy »¹²¹

Il “Nigeria Immigration Service” (NIS) rilascia ad entrambi un permesso di soggiorno per studio. L'esperienza della migrazione non si esaurisce in una partenza. Migrare significa fare dei calcoli, pensare alle possibilità, a quello che si potrebbe trovare o no. Giunti in Italia, si stabiliscono a Torino, dove studiano e lavorano come camerieri. Quando arrivano in Italia P. è “Senior Wolijiha” mentre Samuel “Senior Leader”. La differenza tra i due corrisponde ad un diverso ruolo o ‘lavoro’ spirituale svolto all'interno della chiesa,

«Have you ever talked to Paul? he is very powerful!, God speaks to you by him ..is amazing.. when it happens you do not even recognize him .. I am for the job, I'm

Sh.Paolo, in una conversazione del 15 Maggio 2010, così lo descrive: «Gongon può essere usato solo da chi ha testa.. nella nostra cultura è uno strumento usato per ballare, da gioia..

¹²⁰ Conversazione con Samuel Ollowuosjle del 23 febbraio 2011. Trad. «Gongon è uno strumento speciale..per noi (nella nostra tradizione)..esso chiama gli angeli..() lo può suonare chi ha testa»

¹²¹ Conversazione con Samuel, 15 Dicembre 2010, in Brescia. Trad. «abbiamo deciso di partire per l'Europa ma non sapevamo bene dove saremmo andati..forse in Francia perché c'era un cugino di nostro padre, ma poi chi viaggiava con noi ha cambiato idea»

concerned with material things of the church ... everything must be blessed by God... family, money, work, home .. all»¹²²

Dopo i primi anni a Torino, la vita dei fratelli Olowosijle sul territorio italiano è caratterizzato da diversi eventi. Verso la metà degli anni 80' si trovano nella condizione di *overstayers*, uno stato di irregolarità causato dalla scadenza del permesso di soggiorno, ma che nel loro caso si risolve grazie all'ondata di regolarizzazioni che nel 1990 vede accolte 222.000 domande di cittadini stranieri¹²³.

Risolto il problema del permesso di soggiorno, si trasferiscono in Lombardia, dove P. Ezekiele inizia lavorare come mediatore culturale presso il comune di Porto mantovano (MN), mentre Samuel decide di spostarsi a Brescia dove trova impiego presso un'officina meccanica.

Nel 1988 P. Ezekiele incontra Anna, sua attuale moglie. Nel 1990 si sposano e nel 1994 viene costituita 'Ileri Oluwa Parish' in Brescia.

L'aumentata presenza stabile di nigeriani sul territorio lombardo viene indicata da P. Ezekiele e da Samuel come uno dei motivi principali della scelta di istituire una parrocchia celestial sul territorio di Brescia. A questi fattori logistici se ne aggiungono altri 'spirituali'. Dal 1980 a 1990 ogni fine settimana P. Ezekiel e Samuel viaggiano da Torino ad Ancona dove è presente una delle prime parrocchie *Celestial* in Italia guidata da un pastore yoruba. Anche in Torino c'è una parrocchia della Celestial Church of Christ ma il pastore parla francese e non sembra nemmeno avere i riconoscimenti necessari dalla Diocesi generale in Nigeria. Per questo motivo P. Ezekiele e Samuel avevano deciso di non frequentarla e fare riferimento unicamente alla parrocchia di Ancona. La frequentazione della parrocchia di Ancona continua sino al 1989, anno in cui nella vita di P. avviene un episodio che lui definisce "divino":

¹²² Conversazione con Samuel, 16 Marzo 2011, Brescia. *Trad.* «Hai mai parlato delle tue cose con Paolo? é veramnete potente.. Dio gli parla..quando succede tu non lo riconosci. Io mi occupo delle cose di ufficio.. tutto deve essere benedetto da Dio, i soldi, il lavoro, la vita..»

¹²³ Immigrazione irregolare in Italia, a cura di IDOS- Punto Nazionale di Contatto dell'European Migration Network (EMN) in collaborazione con il Dossier Statistico Immigrazione Caritas/Migrantes e con il supporto del Ministero dell' Interno.

«In July of 1989 I was back in Nigeria for a Harvest. my wife was with me and my children were staying with my brother in Italy.. During the prayer, two prophets have gone in spirit and they said that I would become a pastor, and that if I did not accept this call I would have something bad happen to me or my family. I do not believe their words and have rejected the call of the Lord Jesus. I said .. “I am not able to be a pastor, I do not it”. Finished the prayer, I told my wife what had happened .. was very worried. Then we return to Italy. After a while, a terrible thing happened. I almost died in the middle of a fight, I've been stabbed. I'm alive by a miracle. After being taken to the hospital my wife said to me, you have seen, prevents this has happened because you have rejected the call to become a pastor. Then, when I was still in the hospital, I took the Bible and I swore that I accepted God's call to become pastor»¹²⁴

Il messaggio profetico ricevuto in Nigeria è messo in relazione da P. Ezekiele con l'evento negativo verificatosi al suo rientro in Italia, interpretato come punizione per aver disobbedito alla volontà divina. Non solo, ma anche Samuel, Anna e altri membri anziani della parrocchia di Ancona ritengono che la chiamata di P. Ezekiel sia autentica, perché voluta da Dio. Molte delle controversie presenti attualmente in seno alla chiesa, sia a livello locale che worldwide, sono dovute appunto alle accuse mosse a pastori della chiesa che si sono serviti del loro ruolo per guadagni personali. L'evento divino accaduto a P. EZEKIELE è invece raccontato come causa legittimante la nascita della nuova parrocchia, che si chiamerà 'Ileri Oluwa-God's Promises' perché, dicono P. Ezekiele e Samuel, “Dio è fedele”.

¹²⁴ Conversazione con Paolo Ezekiele, 22 Marzo 2010, Brescia. *Trad.* «Nel 1989 ero ritornato dalla Nigeria per un Harvest. Con me c'era mia moglie Anna, mentre i miei figli erano rimasti con mio fratello Samuel in Italia, perchè né lui né sua moglie avevano potuto partecipare per questioni economiche. Durante il Seviles, due profeti sono andati nello Spirito e mi hanno detto: “tu sarai pastore, se non accetti questa chiamata ti accadrà qualcosa di brutto. Io non ho creduto nelle loro parole , e ho rifiutato al chiamata del Signore Gesù. Ho detto..’Non sono capace di diventare pastore, io non posso farlo.” Finita la preghiera , ho raccontato a mia moglie quello che era successo. Lei sapeva già tutto perché aveva assistito e si era preoccupata. Dopo siamo ritornati in Italia. Dopo un po' di tempo, è successa una cosa terribile. Sono vivo per miracolo, Sono finito in ospedale a causa di una rissa in cui mi sono trovato coinvolto, tutto questo è successo perché ho rifiutato la chiamata di Pastore. allora quando ero in ospedale, sono venuti alcuni miei fratelli della parrocchia di Ancona e ho fatto giuramento sulla Bibbia che avrei accettato la chiamata»

Relazioni familiari e parrocchia

Attraverso il profilo del pastore P. Ezekiele e degli altri membri della famiglia O., si è cercato di mettere in evidenza alcuni aspetti di una parrocchia della CCC in Italia.

Dinamiche familiari sono centrali nel processo costitutivo della comunità-chiesa della Celestial Church of Christ in Italia, svelando uno dei possibili volti di quel processo che molti studiosi definiscono “South Moving to North” (Wanner 2004; Asamoah-Gyadu 2005), metafora spaziale utilizzata per spiegare il processo di “Reverse mission” attuata dai nuovi movimenti carismatici.

Nella storia della parrocchia di Brescia è emersa infatti la presenza di individui che oltre a professare una personale scelta religiosa sul territorio, agiscono in quanto parte di un sistema di relazioni che ha il suo luogo identificativo nel sistema “famiglia”.

Questa relazione plurima è considerata espressione di una benevolenza divina che è garanzia di protezione da malattie fisiche, sortilegi, , stregoneria, e ogni genere di sfortuna.

«The family is too much sacred for us..ours ..., we love the children .. a woman who has no children is not happy .. children are like our clothes. Family is ruled by the elderly. The family is an effective assurance of safety»¹²⁵

La parrocchia è concepita come un luogo sicuro, in cui poter *abitare* perché protetti da eventi e agenti sovranaturali contrari all'uomo.

La protezione offerta dallo spazio chiesa, e la sua stessa sacralità, è interconnessa alle relazioni spirituali su cui si regge la sua struttura di potere, relazioni costruite attorno ad una “Spiritual kinship”.

¹²⁵ Conversazione con Samuel Ollowuosjle del 11 Novembre 2010. Trad.: «La famiglia è veramente sacra per noi...noi amiamo i bambini, una donna che non ha bambini non è felice, i figli sono come i vestiti. La famiglia è guidata dagli anziani. La famiglia è fonte di sicurezza»

‘The Ile Esine/Ile Adura is a home where spiritual kinship and supernatural protection exist. Celestians’ Ile Esin/Ile Adura, their ‘Heavenly home’ on earth, is a re-enactment of a community which can function as substitute kinship grouping or whose typical social relationship is patterned after blood kinship tradition’¹²⁶.

Il concetto di ‘Spiritual Kinship’ possiede, secondo alcuni studiosi (Adogame 1999; 2000; Crumbley 1999; 2008) rimandi alla tradizione yoruba, in particolar modo al ruolo ricoperto dalla famiglia nelle società dei gruppi Yoruba.

Niera Surdakasa¹²⁷ suggerisce delle riflessioni sulla struttura familiare afro-yoruba.

Upon marriage, couples did not normally establish separate households, but rather joined the compound of either the bride or groom, depending on the prevailing rules of descent. In a society in which descent is patrilineal, the core group of the compound consisted of a group of brothers, some sisters, their adult sons, and grandchildren. The core of the co-residential unit was composed of blood relatives (Surdakasa 1996).

Il sistema di *brotherhood* della famiglia yoruba si definisce attorno a legami di co-residenzialità: i gruppi di coabitazione si organizzerebbero attorno ad una unità definita “mother-child”¹²⁸. Questi aspetti da un lato richiamano l’organizzazione politica e spirituale della CCC, ma non ne esauriscono i significati, che si collocano su un piano religioso e politico altro.

«Celestial Church is Kingdom Family Love. It’s a highly Spiritual System operating in the world dominated by the devil with the singular objective of winning souls from the camp of Satan and cleansing them to make them worthy of the Kingdom of God.

This is why God told the Pastor Founder, Rev Oshoffa, that the church would cleanse the world....Jesus Christ is the King, the High Priest and the Shepherd of the church of Heaven».¹²⁹

¹²⁶ Adogame, Afe, ‘Aiye loja, orun nile’ - *The Appropriation of Ritual Space-Time in the Cosmology of the Celestial Church of Christ*, Journal of Religion in Africa, 30:1 (2000) p.3

¹²⁷ Surdakasa, N., (1996) *The Strength of Our Mothers: African and African-American Women and Families – Essays and Speeches*. Trenton, NJ: Africa World Press

¹²⁸ O.Oyewumi (2004), *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

¹²⁹ Conversazione con Sh. Paolo Olowosile al termine della Cerimonia di ‘Anointment’ il 24 Aprile 2011.

Il fondatore SBJ Oshoffa e Gesù Cristo, il figlio di Dio secondo la tradizione cristiana, rappresentano i riferimenti autoritari nella “Spiritual Kinship”. Colui/Colei che è parte di questo sistema di relazioni viene descritto in riferimento ad un passo del libro dell’Apocalisse, al capitolo 7.14: «coloro che sono passati attraverso la grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti rendendole candide col sangue dell’Agnello».

Un ulteriore riferimento associato al concetto di *famiglia* è l’unione monogama, considerata legittima e “spiritualmente” buona, contro la poligamia. Quest’ultima, praticata dai pastori e dagli altri membri sino all’ingresso della Celestial Church of Christ nel *World Council of Churches*, nonché dallo stesso fondatore Oshoffa, è oggi considerata una condizione destabilizzante causa di dispersione e di fragilità esistenziale e sociale.

«È giusto che un uomo si prenda cura di una sola donna. ..diversamente c’è sempre tensione e l’uomo deve affrontare molti problemi a causa della gelosia della donna.. spiritualmente questo non va bene»¹³⁰.

Il lavoro sul campo ha messo in evidenza altre dinamiche attraverso cui emerge l’importanza della dimensione ‘famiglia’ e delle sue implicazioni nell’organizzazione della chiesa worldwide.

Se ne espongono alcuni aspetti attraverso i casi dei coniugi H.

¹³⁰ Conversazione con Sh.Paolo Ezekiele, 25 Gennaio 2010.

Altri membri _Susan e Mike H.

Mike e Susan H. sono due membri della parrocchia 'Ileri Oluwa' di Brescia. All'inizio del campo, nel Febbraio 2009, Mike era "Evangelist" ed Susan 'Wolija'. In questi due anni il loro ruolo 'spirituale' all'interno della parrocchia è cambiato: Mike è diventato "Most Evangelist", grado che consente di costituire una sua parrocchia, e Susan "mother celestial".

Susan e Mike sono due coniugi nigeriani- yoruba di Lagos State. Vivono in Italia da 15 anni. Nel 1980 Mike parte da Lagos per motivi di studio e si trasferisce a Londra, dove vivono alcuni suoi cugini. Per diversi anni vive in Inghilterra, ritornando sporadicamente in Nigeria a causa della difficoltà di acquistare i biglietti aerei.

Nel 1989 Mike fa ritorno in Nigeria, si sposa con Susan in Nigeria, e le chiede di raggiungerlo a Londra, ma le difficoltà causate dal rilascio del visto per Londra li costringono a modificare i loro progetti e scegliere un'altra meta. La scelta ricade sull'Italia, e così nell'Aprile del 1989 giungono a Genova dove abitano per diversi anni. Una delle maggiori difficoltà incontrate in Italia è stata quella di trovare una parrocchia nelle vicinanze del luogo in cui risiedevano. Tramite altri immigrati nigeriani vengono a sapere che c'è una parrocchia in Ancona. Ma anche lì non si trovano bene perché "le cose non venivano fatte come aveva detto *Papa Oshoffa*, e secondo le direttive della Diocesi madre in Nigeria.

Per questo motivo per 10 anni non frequentano nessuna parrocchia celestial, e di conseguenza subisce un arresto il loro avanzamento nei gradi spirituali previsti dalle linee di lidership. Susan al suo arrivo in Italia era 'Lace Lady', un grado che indicava un cammino responsabile e continuo nella parrocchia. Il suo incontro con la Celestial Church è avvenuto all'età di 12 anni, quando andò a vivere presso sua zia, moglie di un pastore celestial di una delle parrocchie di Lagos.

Sua madre non era Celestian, ma lo divenne dopo la morte di suo padre. Per tutti gli anni della sua permanenza in Nigeria, prima della partenza per l'Italia, ha abitato all'interno della parrocchia, partecipando con assiduità alle attività che si svolgevano al suo interno.

“Tutti in parrocchia credevano fossi la figlia del pastore”, commenta Susan, mentre racconta l’inizio della sua scalata nei linei di leadership dei Wolider/Wolija. In diverse occasioni i profeti e le profetesse della parrocchia le avevano preannunciato che sarebbe divenuta profetessa, ma lei, racconta, *‘I never believed what they said’*.

All’inizio del suo ingresso in parrocchia in Nigeria, dopo aver ricevuto il battesimo secondo la dottrina della Celestial Church, era semplicemente “Sister”. La frequentazione assidua della parrocchia in Nigeria le permette di avanzare nelle linee di leadership dei Wolider/Wolija, ma è solo dopo il suo arrivo in Italia che sembra verificarsi un evento che le cambierà per sempre la vita e in seguito al quale diviene “phrofetess”

«during the prayer I went into a state of being in spirit .. God's spirit possessed me, I approached the people present and I revealed the present and the future»¹³¹.

Ritornata in Italia viene a conoscenza, tramite una sua cugina che vive a Londra, anche lei Celestian, che in Brescia è stata fondata da poco una parrocchia e che il pastore e i membri anziani della parrocchia sono persone “serie”.

Convinta dal racconto di sua cugina, Susan e Mike iniziano a frequentare la parrocchia ‘Ileri Oluwa’ e oggi sono tra i membri di riferimento per tutta la comunità parrocchiale di Brescia (e non solo). Negli ultimi due anni sia Mike che Susan hanno acquisito titoli spirituali “superiori”: Susan, è diventata “mother celestial”, avendo raggiunto la soglia di età dei 45 anni, età base che consente di avere accesso a questo titolo, mentre Mike è stato nominato da Sh. P. Ezekiel ‘Most Evangelist’. Il grado spirituale di ‘Most Evangelist’ gli consentirebbe di costituire una sua parrocchia insieme a sua moglie Susan, ma per fare questo è prima necessario “God’s calling”.

“Mother celestial” e “Most Evangelist” sono titoli che corrispondono agli anni di cammino e di lavoro all’interno della chiesa. Diversamente, il grado spirituale di “Phrofetess” non si può acquisire in quanto è un potere concesso da Dio, che si manifesta nella capacità di vedere il passato e prevedere il futuro delle persone:

¹³¹ Conversazione con Susan del 22 Aprile 2011. Trad.: «Durante la preghiera sono entrata in uno stato di being in spirit (trance)..Lo Spirito di Dio mi stava possedendo, mi avvicinavo ai presenti e gli rivelavo il passato e il futuro»

«when you're prophet you do not know but I know ... God is the spirit that speaks, I do not use anything».

Secondo Susan questo potere non è nascosto, ma è un qualcosa che le persone percepiscono:

«When I'm at work Nigerian girls ask me which is my church. Once happened a terrible thing.. In CIE was a Nigerian girl of 25 who has been out of her mind...I realized that someone had made a voodoo. I approached, I put my hands on her head and I started to pray for her. At some point I stopped because I went in spirit. It was dangerous.

Another time it happened that have happened in CIE two girls who went to the parish of Brescia. One of them asked me to tell Paul what had happened..... I immediately called Paul, we prayed, and then Paul has managed to do both to have a residence permit. Now they aren't close in CIE...»¹³²

L'episodio accaduto all'interno del Centro di Identificazione ed espulsione permette di riflettere su alcune dinamiche connesse all'esercizio del potere di profezia e sulle condizioni che ne rendono possibile l'efficacia spirituale.

Nel caso della profetessa Susan, emerge un aspetto relativo al meccanismo di distribuzione del potere associato agli 'Spiritual Ranks', e quindi anche ai meccanismi di proliferazione di parrocchie sul territorio italiano. Sh. P. Ezekiele, in quanto pastore e profeta, ha il potere di discenere la presenza di autentici doni spirituali dei membri della sua parrocchia. Questa necessità sarebbe dettata da un problema insito nella dimensione comunitaria della Celestial Church of Christ. Secondo Susan alcuni individui, che si fingono celestians, potrebbero approfittarsene, e pur non essendo celestians, recarsi in una parrocchia indossando la sutana e fingersi leaders, profeti o elders. Questa

¹³² Conversazione con Susan del 2 Marzo 2008 in Bologna presso il CIE «E. Mattei» di Bologna. Trad. : «Quando sono al lavoro le ragazze nigeriane mi chiedono quale è la mia chiesa. Una volta è successo una cosa terribile .. Nel CIE c' era una ragazza nigeriana di 25 anni che è andata fuori di testa ... mi sono resa conto che qualcuno aveva fatto un voodoo. Mi sono avvicinata, ho messo le mani sulla testa e ho cominciato a pregare per lei. Ad un certo punto ho smesso perché sono andata nello Spirito. Era pericoloso. Un'altra volta è successo che sono successe in CIE due ragazze che si sono recati alla parrocchia di Brescia. Uno di loro mi ha chiesto di dire a Paolo quello che era successo Ho subito chiamato Paolo, abbiamo pregato, e poi Paolo è riuscito a fare entrambe le cose per avere un permesso di soggiorno. Ora va tutto bene, sono uscite

possibilità è concepita come un pericolo per la CCC, perché ritenuto un tranello degli agenti del male (wizard, witches) per “contaminare” lo spazio della parrocchia e arrecare danno alla comunità chiesa. Per questo motivo Sh. Olowosile ha pensato di ricorrere a pratiche “rituali” per discernere la presenza reale dei doni spirituali associati ai diversi gradi, ad esempio quello di profezia. Una volta l’anno è necessario fare un “test”: il pastore incaricato prende un secchio pieno d’acqua e mette dentro un oggetto qualsiasi, ad esempio un ago. Nessuno può conoscere il contenuto del secchio al di fuori del pastore. Dopodiché ha inizio una preghiera condotta dal pastore durante la quale viene invocata la presenza dello Spirito Santo sul profeta o sulla profetessa di cui deve essere verificato il dono. Il pastore attende che il profeta si trovi in uno stato di “being in spirit”, ovvero di trance. A questo punto gli chiede di riferire ad alta voce il contenuto del secchio. Se un profeta è veramente tale dirà con precisione il contenuto del secchio. In caso contrario verrà esonerato dal suo incarico.

Questa dinamica permette di inquadrare non solo le circostanze storiche e politiche in cui si inserisce la presenza della Celestial Church of Christ in Italia, quanto le relazioni di potere interne che strutturano la comunità celestial, realtà religiosa che si presenta nei termini di *Normative Communitas* (Turner 1982).

Il potere di profezia, per essere tale, richiede un discernimento da parte del pastore della comunità parrocchiale, che con il suo consenso ne legittima l’efficacia, che si esprime in termini di assistenza solidale nei confronti di connazionali che vivono il dramma della clandestinità o dell’immigrazione irregolare, come nel caso dell’aiuto concesso ai due immigrati clandestini che si trovavano nel CIE e rischiavano il rimpatrio coatto.

«P. Ezekiele nel suo ufficio accoglie tutti, non solo i nigeriani. Proprio l’altro giorno è stato chiamato da un’associazione di Verona perché c’erano dei ragazzi nigeriani in difficoltà. Lui è il padre di tutti¹³³».

L’esercizio del potere che ne deriva riflette il peso culturale e sociale dell’azione del profeta nella vita comunitaria della CCC e nella costituzione di una “human community”(Nehemian M. Nyaundi 2000), all’interno della quale l’individuo può vivere una possibilità di riscatto dall’oppressione e dalla sofferenza sociale.

¹³³ Conversazione con Susan del 22 MARzo 2011.

L. Adebajo (2008) spiega i significati della “profezia” per la CCC:

Celestial Church of Christ is a highly spiritual church. The church operates on the basis of “what God says”. Holy Spirit is the soul, eye, and ear of the church. One of the characteristics that put Celestial above all other churches is the universal distribution of the gift of Prophecy. *It's given without any particular sense of familiarity*. A new member can receive the gift of the prophecy while older members are still laboring to have it. This is in line with how God moves as indicated in Isaia 65:1:

“I Am sought of them that asked not for me; I am found of them that sought me not: I said, behold me, behold me, unto a nation that was not called by my name”¹³⁴

La profezia non individua solo una condizione spirituale ma una dimensione di nuove possibilità identitarie. La parrocchia in questo senso rappresenta quello spazio fisico e spirituale che contiene al suo interno dei luoghi di relazione dove poter alimentare un bisogno di riconoscimento personale e sociale. In questo senso la profezia è parte di un meccanismo religioso attraverso cui la CCC esprime la sua autorità spirituale e politica. I celestians ritengono che ogni opera dell'uomo, la stessa costituzione di una parrocchia, non potrebbe mai esistere in virtù di una scelta umana, fatta dall'individuo sulla base di interessi personali, ma solo come conseguenza di una volontà divina comunicata dai profeti e dalle profetesse della CCC. La storia della ‘Divine calling’ di Sh. P. Ezekiele O. esprime la dinamica religiosa implicata nella procedura di ‘Shepherdship’ e quindi nell'esercizio del potere ‘spirituale’.

Queste dinamiche permettono di riflettere su quelle che gli studiosi definiscono “new strategies of African mission in Europe” (Adogame 2000). Famiglia, comunità, chiesa, nel contesto della CCCW, sono espressioni di una realtà religiosa e sociale che produce nuove possibilità identitarie e disegna “geographies of conversion” (Knibbe 2010).

In “Transnational Transcendence: Essay on religion and Globalization”, Csordas denuncia una carenza di analisi sulla complessità delle pratiche simboliche e sulla multidirezionalità delle azioni prodotte nell'ambito di processi globali che riguardano la

¹³⁴ L. Adebajo, *The Secrets of Power and success in Celestial Church of Christ*, Lagos, 2004.

religione. La precarietà e la vulnerabilità che caratterizza la migrazione nei termini di condizione “in transit” non può non essere considerata come un elemento di rappresentatività delle identità religiose diasporiche.

Le dinamiche di mobilità che caratterizzano le realtà neo-carismatiche e pentecostali, come nel caso della Celestial Church of Christ, hanno indotto lo sviluppo di nuovi approcci analitici e di nuovi modi di intendere il fenomeno religioso: “ a religion made to travel ” (Dempster et al. 1999). Pionieristici in questo senso sono i lavori di Ter Haar (1998; 2003), Rijk Van Dijk (2004), Adogame (2005) e Asamoha-Gydau (2006), che offrono nuovi modi di intendere il ruolo svolto dalle chiese africane e dai movimenti pentecostali nel processo di riconfigurazione della cristianità in Europa.

Se nel caso del Pentecostalismo ghanese nel nord Europa si assiste ad un processo di individualizzazione del credente, teso al superamento di relazioni autarchiche incarnate dalla parentela e dalle obbligazioni sociali dettate dalla stessa, non così è nella storia della Celestial Church of Christ in Europa, che radica la sua presenza su un rafforzamento di vincoli parentali e sociali.

Un'intuizione di lettura su questi aspetti è offerta dall'analisi di Ballard sulla presenza di “South Asian Group” in Inghilterra.

‘These groups ‘are best understood as being in the midst of a vigorous process of adaptation, and thus busily engaged in deploying their own particular set of cultural, linguistic, religious and kinship resources to plot a better future for themselves’¹³⁵.

Le pratiche religiose vengono intese nei termini di “adptative strategies”¹³⁶ attraverso cui l'individuo pensa se stesso e il proprio contesto socio-relazionale. Il concetto di “adaptatives strategies” presume una partecipazione consapevole degli attori sociali, che agirebbero secondo una logica ben orientata individuata nel religioso: ‘benefit/cost calculation’, ‘probability of success’, ‘profit-sharing’ and ‘group rewards’.¹³⁷

¹³⁵ R. Ballard, *Desh Paradesh: The South Asian presence in Britain*, Hurst, London, 1994.

¹³⁶ S. Vertovec, *Three Meanings of Diaspora, exemplified in South Asian Religion*. «Diaspora» 7 [2], 1999.

¹³⁷ Ibidem

Parrocchia_logiche dello spazio

Religion, which is inherently social, must also exist and express itself in and through space.
(Knott 2009)

Attraverso la storia di costituzione della parrocchia, i percorsi dei fratelli O. e la storia dei coniugi H., si è cercato di offrire nuovi spunti di riflessione sui significati associati alla presenza di parrocchie della Celestial Church of Christ sul territorio italiano. Volendo approfondire questi aspetti, in questo capitolo ci si soffermerà sulla relazione tra *religione* e *spazio*, intendendo per quest'ultimo lo spazio territoriale, materiale e sacro-rituale della parrocchia.

La geografia urbana di Brescia rivela un'elevata concentrazione di gruppi pentecostali e chiese africane che hanno sede nella periferia della città o nelle frazioni limitrofe.

I motivi politici che spiegano la logica territoriale del processo di "planting churches" (Koning 2009), per quanto riguarda la Celestial Church of Christ, sono stati in parte già presentati: il comune di Brescia nel 1994 ha concesso ad alcuni Celestians una sala del Centro Fiera di Montichiari. Successivi problemi causati dalla ristrettezza della sala e dal malcontento dei cittadini locali per le modalità 'eccessive' del culto, il pastore e i membri della parrocchia si sono mossi per cercare un'altra sede, fino ad arrivare a prendere in affitto un capannone dismesso. L'ottenimento di condizioni migliori per lo svolgimento delle proprie attività rituali ha come conseguenza uno spostamento geografico, che va dal centro urbano della città, verso la periferia, occupata prevalentemente da aziende e fabbriche.

La maggior parte delle interpretazioni presenti nella letteratura specializzata su questi aspetti si riferisce alla pomposità e alla dimensione sonora del culto di molte chiese africane e dei gruppi pentecostali, che quindi appaiono nei termini di attori sociali che subiscono, in una condizione di passività, un'azione di rifiuto e di denigrazione religiosa della propria spiritualità.

La geografia dei luoghi rivelerebbe, quindi, in termini fisico-territoriali, il grado di integrazione delle chiese africane e non nel tessuto sociale e urbano della città.

Questa condizione, se indagata dal punto di vista dei celestians, presenta aspetti diversi, e si rivela nei termini di “agency in diasporic cultural practice and reproduction”. (Vertovec 2009)

Durante le prime partecipazioni ai “services” settimanali della ‘Ileri Oluwa Parish,’ è capitato di essere coinvolta in discussioni tra alcuni membri, probabilmente suscitate dalla mia presenza, riguardanti i motivi per cui ciascuno si dichiarava Celestians nel contesto religioso e politico italiano.

«In Nigeria when you take a cross around neck means that you are a Christian...
...If you meet another Christian and see that you need, he helps you.
...In Italy, however, many brothers wear the cross because they hope to be helped by other Christians... but most of them walking above».¹³⁸

Il rifiuto di cui parlano i Samuel si colloca su due piani: uno umano-civile, ovvero di non adeguata accoglienza o condivisione di problematiche sociali connesse alla migrazione; il secondo di natura religioso. Quest’ultimo non sembra possedere contenuti di natura ideologica e teologici, quanto territoriali.

Il rapporto con la religione cristiana cattolica presenta dei paradossi. Da un punto di vista dottrinale si evocano delle vicinanze, come per il culto dei santi e di Maria, secondo la tradizione cristiana la madre di Gesù, o in riferimento all’abito indossato dai celestians, la *sutana*, al talare dei sacerdoti. Da un punto di vista politico, il cattolicesimo è associato a ‘Roma’, immagine del potere politico cristiano che non si fa carico delle denigrazioni vissute dagli immigrati cristiani e delle loro esigenze di religiosità.

La parrocchia è quel luogo che incorpora queste tensioni, visibili nei processi di produzione degli spazi “holy”, luoghi di confine al cui interno non è possibile accedere se non in determinate condizioni di purezza. È presente infatti una relazione dinamica

¹³⁸ Conversazione con Samuel O. del 22 Febbraio 2011. Trad. « In Nigeria quando indossi una croce significa che sei un cristiano...Se incontri un altro cristiano e ti rendi conto che ha bisogno allora cerchi di aiutarlo..in Italia non è così, molti fratelli indossano una croce perché sperano di essere aiutati, ma molti camminano oltre».

tra individuo, territorio e produzione del sacro, quest'ultimo inteso nei termini di "category boundary, a particular type of embodied spatial practice". (Knott 2009).

Secondo André Mary, in una sua analisi sulle dinamiche identitarie attraverso cui si struttura la transnazionalità della CCCW, l'importanza dello spazio 'sacro' si rivela in funzione della preghiera rituale e della sua efficacia, come riferito anche da Ray in uno studio sulla Celestial Church of Christ:

'Prayers, offerings, and sacrifices therefore require the construction of sacred space, where the forces of the invisible "other" world can be brought into this world and effectively controlled'¹³⁹.

Analisi recenti evidenziano ulteriori aspetti connessi alla produzione dello spazio e del sacro:

"Charismatic movements are not only a spiritual force, but also a social force that constitutes entirely new domains, builds new social worlds"¹⁴⁰. Secondo Kim Knibbe, un'antropologa dell'Università di Amsterdam, questo è il carattere distintivo dei movimenti carismatici: la capacità di realizzare nuovi campi di dominio e di costruire nuove prospettive sociali. Questi movimenti sono indagati, fatti oggetto di studio, di confronto con altre forme di religiosità, ma raramente ci si interroga sui significati profondi delle forme relazionali scelte per esprimere la propria presenza sul territorio, sia quello italiano o europeo. Ne è un esempio la tendenza all'invisibilità di molte chiese iniziate da africani, non di meno la Celestial Church of Christ. Espressione di questa invisibilità è ad esempio l'assenza di una propaganda "missionaria" sul territorio, così come di strategie evangelizzatrici e mediatiche rivolte ai non direttamente interessati.

Le informazioni stesse relative all'esistenza di una parrocchia celestial sul territorio sono reperibili attraverso circuiti amicali, passaparola tra gli immigrati stessi.

¹³⁹ B. Ray, *Aladura Christianity: a Yoruba Religion*. «Journal of Religion in Africa», 23: 3, 1993.

¹⁴⁰ K. Knibbe, *Geographies of Conversion: why space matters*, Atti Convegno, University of Amsterdam, 2010.

Quali allora i processi attuati dalla Celestial Church of Christ, che si autoproclama ‘The Last ship of salvation’, per realizzare una “Reverse mission” in Europa e in Italia? Per fare ricerca in questo senso, è necessario cambiare posizione all’interno di questi flussi, prendendo una posizione diversa rispetto agli stessi paesaggi globali (Appadurai 1996). Per conoscere la ‘Ileri Oluwa Parish’ non è bastato recarsi ogni fine settimana in parrocchia e partecipare ai services. È stato necessario tessere rapporti diretti e stretti, non essere semplicemente Ida, ma “Sister”, una persona che condivideva e accettava il luogo in cui si trovava e quello che avveniva al suo interno.

L’empatia creata dal mio inserimento in parrocchia, mi ha permesso di essere parte di un flusso religioso e di uno spazio di relazione che possiede un proprio linguaggio fatto di meccanismi rituali, dinamiche familiari e forme di solidarietà sociali. Sono queste le relazioni intorno a cui si organizza la struttura fisica e spirituale della parrocchia, in cui gli stessi luoghi praticati sono espressione di tensioni simboliche delle relazioni che intercorrono tra i membri della parrocchia. In questo capitolo si cercherà di evidenziare come i diversi luoghi ‘holy’ interni alla parrocchia e le pratiche rituali che si svolgono al suo interno, sono parte di un processo dinamico, che vede *celestian* e ‘luogo sacro’ in una relazione vitale, di mutua dipendenza semantica.

Oko ikbala ikkhein- The last Ship of salvation

La dimensione spirituale della chiesa celestial possiede implicito un movimento.

I Celestians concepiscono se stessi nei termini di “heavenly bodies for Heaven” (Adogame 1999). Celestial Church of Christ è “microcosm of the Church of Heaven” (Adebanjo 2004:8) ‘Oko Igbala Ikhein- last ship of salvation” (Adogame 2000:9).

Secondo i Celestians è l’ultima di cinque “arche” che Dio ha consegnato agli uomini:

--*Garden of Eden in which God planted man with the intention of eternal bliss. Man sinned and was thrown out of the comfortable ark. Let see Gen 2:8*

--*Ark of Noah authorized by God in order to preserve his creatures beyond the flood of destruction. Let see Gen 6:13-16*

--Ark of Covenant given to Moses to contain the book of the Law of the covenant of redemption made with the Israelites. Let see Ex 25:10-22

--Ark of Bulrushes made by the mother of infant Moses to preserve the life of the future leader of the Israelites. Let see Ex 2:3

Celestial Body: The last Ark Celestial Church of Christ. Celestials are the Israelites of the new Covenant. Heb 8:3-13, 1 Cor 15:40¹⁴¹

La missione della chiesa viene comunicata attraverso la “Divin Calling” di SBJO Oshoff, come riferito dallo stesso e riportato nella CCC Constitution.

24. "On the 29th of September 1947, while, I was praying in my house with some visiting friends, I saw a strong ray of light rather like that from the headlamp of a car. I then saw a winged being whose body was like fire and whose eyes were tiny flying towards me behind the beam of light. As it approached me, the beam of light shortened until the being stood about a yard from me. This being then proceeded to say to me: 'God wishes to send you on an errand of preaching to the world. Many Christians there are who, during their lifetime, when confronted by problems and difficulties of this world they seek after fetish priests and other powers of darkness for all kinds of assistance. On their death, they think they are Christians, but they are no longer Christians because Satan has left his mark on them. For this reason, such people, after death, cannot see Christ.'¹⁴²

La testimonianza del fondatore Oshoffa è il punto di riferimento della ‘revers mission’ affidata alla CCC: i cristiani e i rappresentanti del clero delle chiese cristiane occidentali sono corrotti e soggiogati da potenze malefiche. Oshoffa è il mediatore, perché inviato da Dio, di un rinnovo delle chiese cristiane. A lui è affidata una missione che si articola

¹⁴¹ Insegnamento di Most/Evangelist Shonibare, ‘Edu Parish’ in occasione del Sunday Service del 14 luglio 2011.

¹⁴² Trad.: «Il 29 settembre 1947, mentre stavo pregando in casa mia con alcuni amici in visita, ho visto un raggio di luce intensa un po' come il faro di una macchina. Poi ho visto un essere alato il cui corpo era come Come si avvicinò a me, il fascio di luce si è ridotto ridotto a circa un metro da me. Questo essere ha continuato poi a dirmi: « Dio desidera inviarti a predicare nel mondo. Molti sono i cristiani che, durante la loro vita, di fronte a problemi e alle difficoltà di questo mondo si rivolgono a sacerdoti stregoni e confidano nelle potenze delle tenebre. Quando arriva la loro morte, pensano di essere cristiani, ma non sono più cristiani perché Satana ha lasciato il segno su di loro. Per questo motivo, queste persone, dopo la morte, non vedono Cristo

fondamentalmente in tre attività: *preaching – exhortation e healing* in the name of Jesu Christi.

‘God wants to send you to the world on a mission of preaching and exhortation, but the world will not believe you. To assist you in your work so that men may listen to and follow you, miraculous works of holy divine healing will be wrought by you in the name of Jesus Christ. These works of divine healing and God's spiritual mark on you will testify to the fact that God sent you’¹⁴³.

Non solo la “chiamata” di Oshoffa ma la chiesa è considerata sotto l’azione autorevole dello Spirito di Dio, *the Holy Spirit*:

THE CHURCH UNDER THE ABSOLUTE DICTATE OF THE HOLY SPIRIT

91. It is hereby emphasized for note that:

- a. the name of the Church,
- b. the tenets and mode of worship of the Church,
- c. the service hymns of the Church are all revealed through the Holy Spirit as promised by our Lord Jesus Christ (see John 14:25,26) thus: "These things have I spoken unto you, being yet present with you. But the Comforter, which is the Holy Ghost, whom the Father will send in my name, he shall teach you all things, and bring all things to your remembrance, whatsoever I have said unto you".

I concetti di *Spirito e Potere dello Spirito* emergono apparentemente all’interno di una dialettica trinitaria (Jehovah, Jesu Christi, Holy Spirit) ma prevede il convolgimento di altri agenti spirituali (Holy Micheal; Holy Uriel, Holy Raphael; Holy Gabriel), considerati dotati di un potere eguale a quello di Dio. L’azione benefica degli agenti divini è contrapposta a quella di spiriti e forze del male, il cui scopo è la distruzione dell’uomo. La dialettica bene/male è centrale nella costituzione fisico spaziale, rituale e politica della parrocchia e delle sue relazioni.

¹⁴³ Trad. « Dio ti affida una missione di predicazione e esortazione, ma il mondo non ti crederà. Per assisterti nel tuo lavoro e affinché gli uomini ti credano e ti seguano, opererai miracoli e guarigioni nel nome di Gesù Cristo. Questi miracoli e guarigione divina testimonieranno che tu sei un inviato da Dio.

Nella tradizione religiosa della Celestial Church of Christ, secondo quanto riportato nella letteratura specializzata (Turner 1958; Peel 1968; 1970; 2002; Adogame 1999; 2000), il “male” corrisponde a due realtà:

- a) forze e spiriti volti alla distruzione dell’uomo, con a capo satana, figura che nella tradizione cristiana viene fatta coincidere con l’angelo autore della morte e causa della rovina dell’uomo;
- b) la corruzione di cristiani e delle altre chiese, che si sono lasciate corrompere da “satana e dai suoi agenti umani”¹⁴⁴.
- c) la presenza di “Witches” e ‘Wizard’ che collaborano con satana e i suoi angeli.

Black and Red Witches are both deadly, showing no mercy to their preys. They dominate the occultic segment of the Spiritual realm...they are responsible for the poverty and death that ravage mankind. Ps 17:14 (Adebanjo 2004 : 14)

L’azione di pulizia spirituale di cui la Celestial Church of Christ si fa mediatrice nel mondo, prevede una gestione articolata sia dello spazio amministrativo-burocratico, che dello spazio e del tempo rituale.

Questi spazi, intesi nei termini di luoghi “santificati”, sono considerati discendere non da una legge fatta di uomini, ma dettati dallo Spirito Santo per mezzo del Profeta Fondatore Samuel Bielhou Joseph Oshoffa, e dagli altri profeti/profettesse della chiesa. Le norme contenute nella CCC Constitution sono considerati principi regolatori per ogni aspetto della chiesa: pratiche rituali, svolgimento del culto, organizzazione delle cariche religiose, organizzazione e allestimento spazio chiesa.

La struttura degli spazi, l’orientamento geografico dei diversi luoghi, i colori in essi presenti, vengono riprodotti in tutte le parrocchie allo stesso modo, secondo una specifica ripartizione fedele al testo biblico e alle parole dei profeti della chiesa.

¹⁴⁴ Op.cit. 81.

Ileri Oluwa_Descrizione dei luoghi

La struttura fisica della parrocchia 'Ileri Oluwa' non possiede evidenti richiami religiosi. La presenza di una parrocchia, o comunque di un luogo religioso, si intuisce unicamente da una insegna attaccata sul cancello di ingresso del capannone che si trova in via dell'Industria (BS). L'ingresso non permette di accedere subito in chiesa. Dapprima si entra in una grande sala con una macchinetta per bibite e vivande fredde, dov'è presente un piccolo bazar dove si possono acquistare cibo, candele e altri oggetti da utilizzare per i rituali collettivi o riti privati. La gestione del bazar è affidata al pastore o al suo deputy, il fratello Samuel.

In fondo alla sala di ingresso si intravede una zona semi- chiusa da un recinto, 'Ile Anu' o Mercy Land, com'è chiamata dai Celestians. È un'area costituita da uno spazio chiuso con il pavimento ricoperto di sabbia e terra proveniente dal lago di Tiberiade, circondato da un recinto. Al suo interno sorge un altare simile a quello interno alla chiesa. A differenza della chiesa, in cui possono avere accesso anche i visitatori di passaggio, all'interno di 'Ile Anu' possono entrare solo i membri che indossano la sutana. È un luogo caratterizzato da una particolare atmosfera mistica. I Celestians ritengono che 'Mercy Land' sia un luogo di grazia, in cui dimorano perennemente gli angeli. L'immagine biblica utilizzata per descrivere la "terra del favore" è quella del deserto:

«Our Mercy land is like the wildness where Jesus sojourned for fourty days and was tempted by Satan. Jesus Triumphed this experience because of the power of the Holy Spirit which he possessed and the patronage he got from the angels in the heaven. When you remain in the mercy land with prayer and fasting, you are bound to return home with spiritual power and a bag of blessing.»¹⁴⁵

Dal lato opposto è presente un altro ingresso che conduce alla chiesa, e prima ancora ad una zona dove sostano i membri che si trovano in una condizione di impurità

¹⁴⁵ Conversazione con Susan H. del 25 Marzo 2011. Trad. «La nostra 'Mercy Land' è come il luogo dove rimase Gesù per 40 giorni e fu tentato da satana. Gesù trionfò perché aveva il potere dello Spirito Santo e godeva dell'appoggio degli angeli del cielo. Quando tu rimani in Mercy land in preghiera e in digiuno, si ritorna a casa con un potere spirituale e una bagaglio di benedizioni»

momentanea, ad esempio donne con il ciclo mestruale. Io stessa ero invitata a sostare nell'antichiesa durante le mie visite in attesa di partecipare ai services.

La chiesa, il luogo che i Celestians chiamano anche the 'place of worship', consiste in uno spazio delimitato fisicamente da un doppio ingresso, uno per gli uomini e l'altro per le donne, che la separano dall'anti-chiesa. E' il luogo dove si svolgono la maggior parte dei services previsti nel calendario liturgico della CCC, tranne il "Mercy Day", il Giovedì dalle 16:00 alle 19:00 del pomeriggio e il Power Day il venerdì sera che si svolgono all'interno di 'Ile Anu'. Il design interno della chiesa, la scelta dei colori, le proporzioni interne che dividono la zona maschile da quella femminile, corrispondono ad una volontà divina comunicata dal fondatore Oshoffa, riferita nella CCC Constitution, e dai profeti e profetesse della chiesa, legittimate dalle fonti bibliche. È difficile che alla domanda "perché le donne si siedono a sinistra e gli uomini a destra" i celestial diano una risposta che non sia "perché Papa Oshoffa ha detto così".

L'aspirante membro, dopo aver ricevuto la preghiera di santificazione prevista dal regolamento della CCC Constitution, deve accettare di vivere un periodo detto "Abe Abo" -Spiritual Incubation- (Olayivola 1995), un tempo istituzionalizzato di protezione vissuto all'interno dello spazio sacro della chiesa e attraverso cui si realizza un'iniziazione alla vita comunitaria.

La chiesa (Ile Elesine), è secondo i Celestians, un luogo al cui interno non possono accedere le forze del male. Questa convinzione deriva, secondo Adogame (1992; 1999) dal concetto di sistema-famiglia presso la cultura yoruba.

La Celestial Church of Christ Worldwide ripropone nella sua struttura organizzativa e spirituale la centralità della famiglia come principio regolatore intorno a cui prende forma la chiesa, intesa nei termini di "casa di preghiera" (Ile Elesine). La presenza di numerosi nuclei di famiglie al suo interno non appare dipendere da questioni etiche o di fede, ad esempio la scelta di molti coniugi di seguire il proprio partner nel cammino spirituale all'interno della comunità, quanto dalla convinzione che Celestial Church sia quel luogo in cui la parentela gode di una speciale protezione spirituale. La chiesa è il luogo in cui i conflitti sociali e ogni tipo di ansietà personale può essere risolta perché *casa* che ripropone al suo interno un ordine sociale mediato dalla presenza degli spiriti buoni e degli angeli, *maleka* (Adogame 2000:17).

Il luogo principale della chiesa è l'altare, chiamato "Altar of God's Almighty" (Adebanjo 2004; Adogame 1999; 2000). Da un punto di vista religioso e politico, l'altare indica la presenza politica di un gruppo di Celestians che sono organizzati in un sistema ordinato di ruoli e compiti. Non solo il pastore, Sh.P. Ezekiele, ma il suo deputy, suo fratello Samuel, e gli Evangelist con un adeguato 'spiritual rank' possono condurre il Sunday Service all'altare. Per i Services settimanali viene preparato, al termine della cerimonia domenicale, un secondo altare, chiamato 'minore'. Quest'ultimo non possiede un'ubicazione stabile ma viene preparato dagli elders per la celebrazione del service e rimosso il Sabato mattina.

L'altare principale è costruito su una base rettangolare sovrastata da un arco su cui è scritto 'Holy, Holy, Holy'. Sopra la base rettangolare è presente un candelabro, che i celestians chiamano "sette mani" e che ricorda la Menorah ebraico. E' considerato il luogo in cui abita Dio:

'Altar is the place for the Ark of Covenant as revealed to Celestial Church of Christ. This Altar has its origin in Exodus 24:3-4. from the revelation given to Moses, that made him to rise early in the morning

The CCC temple faces the East, the direction of Jerusalem. In Scripture, God commanded Ezekiel to "set thy face toward Jerusalem and drop thy word toward the holy places" [Ezek. 21:2]. Daniel [Dan. 6:10] and Jonah [Jon. 2:4] are known to look toward the holy temple in Jerusalem when they prayed. Recall that God had promised Solomon that all prayers offered in that temple will be answered because His eyes and ears will be there "perpetually" [2 Chron. 7:12-16].¹⁴⁶

¹⁴⁶ Ibidem



Nella foto è visibile l'altare, sovrastato dal candelabro a sette mani e sui lati le foto di Gesù e del pastore fondatore Oshoffa. In prossimità del pulpito durante i services si posizionano le 7 mother Celestians della comunità.

Ogni chiesa celestial deve avere obbligatoriamente l'altare rivolto verso Est, in direzione di Gerusalemme.¹⁴⁷

Altri elementi che compongono l'altare sono due foto poste ai lati del candelabro: quella di Gesù Cristi, sulla destra e del pastore fondatore Oshoffa sulla sinistra.

L'altare è segno della nuova alleanza che Dio ha stabilito con la terra d'Africa, nella persona del fondatore Oshoffa.

Africa played significant roles in the ministry of Jesu Christ. So, when the Jews rejected him, he decide to come to Africa where he is usually accepted. And Celestial Church of Christ is the Church he estabilished for that purpose. Hence, the Jewish rejecton became a blessing to Africa in general and West Africa in particular.

While the Jews hook on to the Old Testament's Ark of covenant because of their rejection of Christ as the promised Messiah, Jesu Christ, the reigning son of the Almighty, decided to bring the New Testament Ark to Africa, the continent of Black

¹⁴⁷ Cf. I.Imosilie (2000) *Scriptural Foundation of Celestial Church of Christ*. Lagos.

*People. Africa is Land of Providence, Africa is Land of Protection, Africa is land of Compassionates.*¹⁴⁸

La prossimità tra le figure di Oshoffa e di Jesu Christi, indicata dalle foto poste sull'altare è segno della nuova alleanza stabilita tra il Dio cristiano e i Celestians in quanto 'Yoruba People'. La relazione spirituale e parentale che Dio avrebbe stabilito tra se stesso, suo figlio Gesù e il fondatore Oshoffa, è il centro del legame parentale e spirituale su cui i Celestians fondano la legittimità della struttura rituale e politica della chiesa. I significati di questa relazione, e dell'uso che ne fanno i membri della chiesa a livello identitario, si riflette nella definizione di ciò che è considerato *santo, sacro, puro* e *impuro*. Prima di trattare questi aspetti credo necessario, attraverso i tre riti di santificazione attraverso cui avviene l'inserimento la progressiva crescita dell'individuo nella comunità chiesa, credo sia necessario soffermarsi sul sistema di 'membership' della parrocchia.

In quanto luogo associato alla presenza fisica e reale di Dio e dei suoi angeli, l'altare rappresenta il centro politico attorno a cui prende forma l'organizzazione politica e rituale della parrocchia.

L'altare individua infatti un luogo che può essere condiviso e gestito esclusivamente da alcuni membri della chiesa, che al suo interno un svolgono un determinato 'spiritual work'. Principalmente si tratta di tutti i 'church workers' della parrocchia: il pastore, Sh.P. Ezekiele, Samuel, suo fratello e deputy del pastore, Bolande, 'Sideman', e di tutti gli Evangelist a cui il pastore P. Ezekiele ha confermato determinate attitudini spirituali necessarie per lo svolgimento di mansioni rituali e amministrative.

Prima di trattare i tre 'vital steps' attraverso cui si rende possibile l'edificazione della Celestial Church of Christ in quanto comunità 'heavenly', reputo necessario soffermarsi sul sistema di 'membership' che rivela le dinamiche simboliche e le tensioni che attraversano i luoghi sacri in relazione a coloro che li abitano e gestiscono.

¹⁴⁸ Insegnamento di Sh. Paolo Ezekiele del 22 Marzo 2010 durante un meeting di preghiera.

Il pastore e i ‘Church Workers’

La prossimità tra le figure di Oshoffa e di Jesu Christi, indicata dalle foto poste sull’altare è segno della nuova alleanza stabilita tra il Dio cristiano e i Celestians in quanto ‘Yoruba People’. Questo legame è al centro del sistema di ‘Spiritual Ranks’ attraverso cui avviene la gestione politica, rituale e amministrativa della parrocchia.

Spiritual Ranks

Gli ‘Spiritual Ranks’ indicano una gerarchia ordinata di gradi spirituali a cui ogni membro della Celestial Church of Christ può accedere attraverso la partecipazione responsabile alla vita di parrocchia. La CCC Constitution, prevede tre linee gerarchiche suddivise per genere in ‘Men Leadership Line’ e ‘Women Leadership Line’.

MEN LEADERSHIP LINE			
1	Pastor (Reverd.)	N/A	Pastoral Garment
2	Supreme Evangelist	N/A	White or Khaki cassock, long Khaki robe, cross bar purple, lace lined on cape cassock.
3	Most Superior Evangelist	N/A	
4	Superior Evangelist	N/A	White or Purple cassock, Long purple robe, Yellow white stranded-cross bar
5	Most Senior Evangelist	N/A	White or Pink cassock, Long pink robe, Green purple stranded cross-bar
6	Senior Evangelist (Full time church worker)	N/A	White cassock, Long blue robe, Yellow white stranded cross-bar
7	Honorary Senior Evangelist	N/A	White cassock, Long green robe, Yellow white stranded cross-bar
8	Evangelist (Full time church worker)	N/A	White cassock, Long grey robe, Blue yellow stranded cross-bar
9	Honorary Evangelist	N/A	White cassock, Long yellow robe, Blue yellow stranded cross-bar
10	Assistant Evangelist (Full time church worker)	N/A	Leader Sutana, Long grey robe
11	Honorary Assistano Evangelist	N/A	Leader Sutana, Long yellow robe
12	Superior Senior Leader (Full time church worker)	N/A	Leader sutana laced, Grey top, Blue cross-bar with yellow strand
13		Superior Senior Woleader	Cape with lace, Blue top with lace
14	Superior Senior Leader		Leader sutana, Laced yellow top, Blue cross-bar with yellow strand
15	Senior Leader		Leader sutana, Laced white top.
16		Senior	Cape with lace, White top with lace.

		Woleader	
17	Leader		Leader sutana, Unlaced white top.
18		Woleader	Male sutana with 4-corner neck, Cape without lace, White top without lace.
19	Assistant Leader		Leader sutana, Unlaced white top
20	Senior Elder Brother		Cape with lace brother sutana
21	Full Elder Brother		Cape with brother sutana
22	Cape Elder Brother		Cape without lace
23		Prophet	Male sutana with 4-corner sutana
24	Elder Brother		Brother sutana

L'inserimento in una delle tre linee gerarchiche può avvenire su richiesta di un membro, e viene poi valutata dal pastore della parrocchia, insieme ad un comitato di 'elders', chiamati a discernere le intenzioni del richiedente e se la richiesta corrisponde ad una reale attitudine spirituale concessa in dono da Dio.

«it is often the case that when most members receive a call to pirtual work, such individual say... 'P. EZEKIELEI want to do..God calls me...as it has manifested time and time again, such call, has often been misconstrued to insurrection. ».¹⁴⁹

Il titolo di 'Leader' è riservato ai soli membri uomini, mentre alle donne è concesso l'ingresso nelle linee gerarchiche di Wolider/Wolija (Profeta/Profetesse) e degli 'Elders'. I massimi gradi spirituali raggiungibili in nelle tre linee gerarchiche sono 'Senior Leader'; 'Senior Wolider /Wolija', 'Super Senior Elder'.

186. " Normally, the highest rank in the hierarchy of the Church to which members may be elevated by promotion is that of the corresponding ranks of Superior Senior Leader,

¹⁴⁹ Conversazione con Sh. Paolo Ezekiele del 22 Aprile 2011. trad. :« è spesso il caso che quando la maggior parte dei membri ricevono una chiamata al lavoro spirituale, diciamo come individuo ... 'Paolo voglio fare .. Dio mi chiama .. come si è manifestato più e più volte, la chiamata, è stata usata come uno strumento per l'insurrezione.»

Superior Senior Wolida and Superior Senior Elder. Consequently, those who have attained these ranks should not expect automatic promotion to the higher ranks of Assistant Evangelist and above whether or not they are full time Church Workers”.¹⁵⁰

Mentre ‘Elders’ e ‘Wolider/Wolija’ sono gradi spirituali a cui corrispondono specifiche attitudini, ad esempio il dono di ‘spiritual healing o quello di profezia’, quello di ‘Leader’ è un titolo connesso alla possibilità di esercitare un ruolo politico, amministrativo o spirituale all’interno della parrocchia,

«Leader is a person, who is still in the corporate world but appointed by the Pastor on the recommendation of the HOD/Gen. Superintendent to lead a parish pending the appointment of a full-time shepherd»¹⁵¹

Il titolo di Leader e l’acquisizione degli attributi annessi previsti dalla linea gerarchica, corrispondono ad un riconoscimento politico della qualità dell’esercizio svolto in chiesa nella dimensione locale della parrocchia, della dedizione e della serietà dimostrata nello svolgimento delle mansioni assegnate dallo Shepherd o dai suoi collaboratori.

Un membro con il titolo di leader è innanzitutto un ‘church worker’:

«Is a term used in Celestial Church of Christ to recognize an employee of the church, i.e. someone that has been either called and awaiting ordination, or has been ordained and recognized by the Pastor and his office as a person that has given up any form of lay employment and taken up the cross to follow Christ for the rest of his life». ¹⁵²

Il titolo di ‘church worker’ è riservato esclusivamente ai membri uomini, e richiede come requisito il titolo di ‘Senior Leader’ o ‘Super Senior Wolider’ (Profeta).

¹⁵⁰ /traduz. al testo (CCC Constitution 186): Normalmente, il più alto grado nella gerarchia della Chiesa, a cui i membri possono giungere per promozione, è quella della linea corrispondente al grado di Senior Leader Superior, Superior Senior Wolida e Superior Senior Elder. Di conseguenza, coloro che hanno raggiunto questi gradi non dovrebbero aspettarsi una promozione automatica per gli alti gradi di Assistente Evangelista anche se sono lavoratori a tempo pieno della Chiesa.

¹⁵¹ ANON, *Guidlines for the appointment of Clergies/Shephers&Church Workers*, s.l. 1999.

¹⁵² Ibidem.

I membri che hanno raggiunto questi titoli possono poi scegliere se proseguire come 'clergy' oppure divenire "un-ordained ministry" (laity), ovvero dedicarsi a specifiche attività che non richiedono un'ordinazione: teaching, counseling, preaching.¹⁵³

Il clero è composto da figure che possono condurre i 'services', benedire l'acqua e gli oggetti che vengono usati durante le cerimonie rituali o per i riti privati (candele, sale, miele, spugne), battezzare o presiedere quelli che nella CCC Constitution sono chiamati 'Holy Sacraments'. Nello specifico si tratta del pastore, degli 'evangelist' e dei 'Sideman'. Il laicato è invece costituito da figure la cui funzione è di supporto spirituale a quella del pastore, ma non sovrapponibile. Tra questi 'Counsellor', 'Honorary Evangelist' e 'Prophet/Prophetess'.

«Those who feel they are being called to ministry must at some point decide if they are being called to ministry as an Evangelist, a Prophet, Chairperson or a Sideman. Just because some churches require you to be an Evangelist, Prophet, and Chairperson in order to do almost anything in the church doesn't mean Celestial Church of Christ has to follow that same practice ... and we don't. Being a counselor, for example, requires lots of education, training, and experience. But it doesn't require Holy Orders».¹⁵⁴

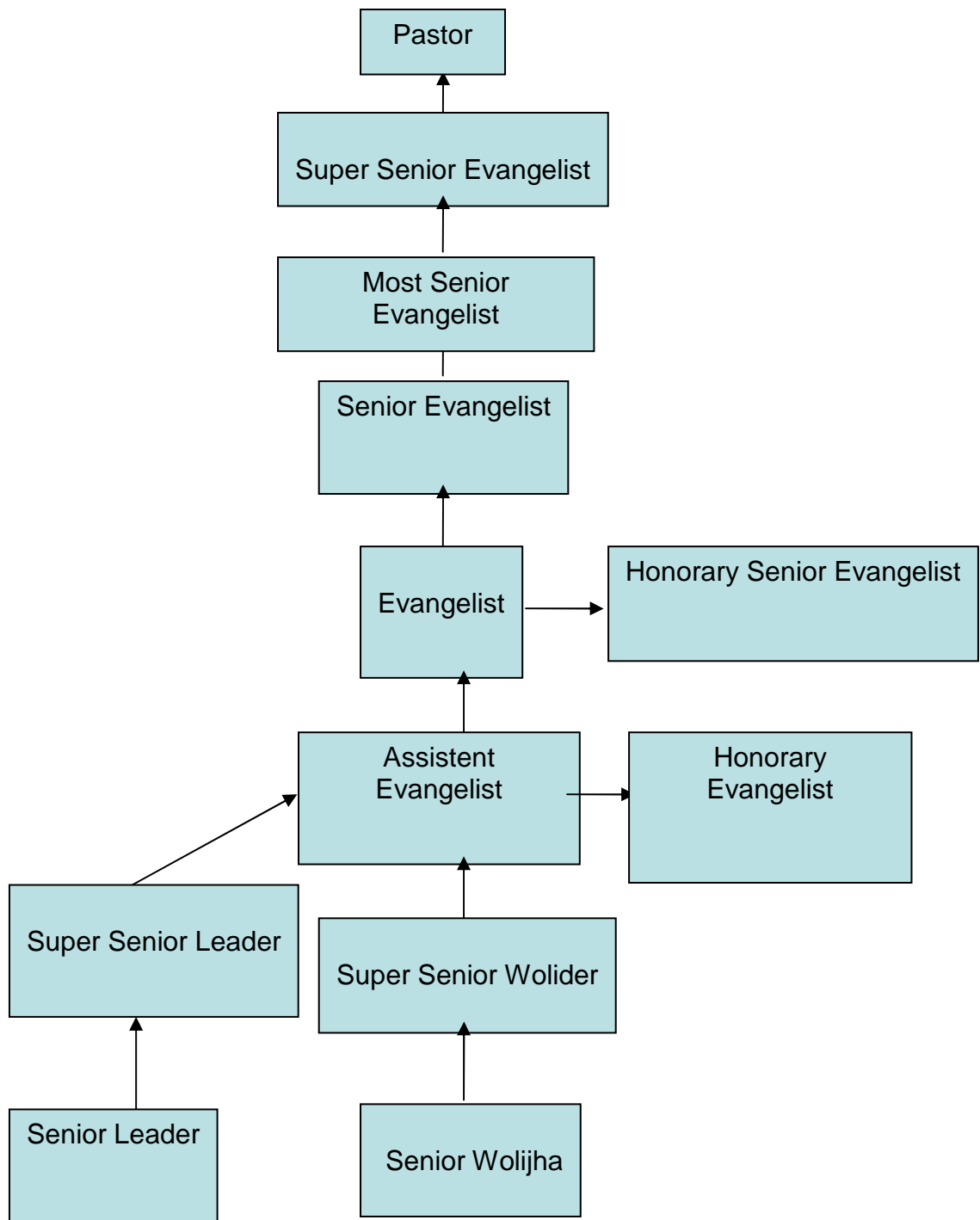
'Clergy' e 'laity', che si distinguono per le caratteristiche fino ad ora evidenziate, sono in realtà complementari da un punto di vista politico. Colui/colei che è chiamato a discernere la reale chiamata divina di un aspirante 'Sideman', 'Evangelist', o 'Shepherd', è infatti il Profeta.

«The office of Prophets is valued highly in the Church. It predates the Christian priesthood and should in no way be considered subordinate or inferior. It is different».¹⁵⁵

¹⁵⁴ Conversazione con Sh.Paolo Ezekiele del 25 Maggio 2011. Trad. : «Coloro che si sentono chiamati al ministero deve a un certo punto decidere se essi sono chiamati a ministero di un evangelista, un profeta, presidente o sideman. Solo perché alcune chiese richiedono di essere un evangelista, Profeta e Presidente al fine di fare quasi tutto nella chiesa non significa Chiesa celeste di Cristo deve seguire quella stessa pratica ... e non lo facciamo. Essere un consulente, per esempio, richiede un sacco di istruzione, formazione ed esperienza. Ma non ha bisogno di ordini sacri»

¹⁵⁵ Conversazione con Samuel. Trad. : «Il ruolo è altamente apprezzato nella Chiesa. Anticipa il sacerdozio cristiano e non deve in alcun modo essere considerato subordinato o inferiore. È diverso

In realtà la figura del Phrofet presenta aspetti contrastanti perché un pastore può essere anche Wolider/Phrofet, come nel caso di Sh. P. Ezekieel A..



Spiritual Works_Men Leadership

All'interno di 'Ileri Oluwa Parish' ci sono diversi 'full time church workers', che collaborano con Sh. P. Ezekiele.

Sh. P. Ezekiele	Spiritual Guide
Samuel (Venerable Most Evangelist_Samuel)	Deputy Shepherd e Chairman Parocchial Commettee
Mike H. (Most Senior Evangelist)	Evangelist
Buddy (Most senior Evangelist)	Evangelist
Ike N. (Honorary Seionr Evangelis)	Evangelist
E. Shina O. (Honorary Seionr Evangelis)	Sideman
Ernest A. Honorary Evangelist	Sideman

L'autorità spirituale di Sh. P. EZEKIELE non si esprime nella gestione esclusiva dello spazio e del tempo rituale (conduzione dei services, benedizione degli oggetti) quanto in una distribuzione dei compiti ai suoi collaboratori, che si alternano nello svolgimento del lavoro previsto dal loro grado spirituale secondo una turnazione settimanale e mensile.

Una differenza sostanziale intercorre però tra 'Evangelist' e 'Sideman'. Mentre i primi aspirano al titolo di Shepherd, per i secondi questa possibilità è preclusa perché non previsto come grado di avanzamento nel loro ministero, che principalmente si esprime nella cura dell'altare e della preparazione rituale ai service.

Il lavoro di un 'church worker' dovrebbe essere retribuito dalla Diocesi centrale in Nigeria. In Italia, o per lo meno all'interno di 'Ileri Oluwa Parish' è presente una situazione diversa. Sh. P. Ezekiel non recepisce uno stipendio, così come gli altri 'Church Workers'. In realtà ciascuna parrocchia potrebbe anche autofinanziarsi e creare una sua indipendenza amministrativa relativa alla gestione delle risorse e all'erogazione dei pagamenti. Ma questo, riferisce Mike, collaboratore di Sh. P., accade solo quando un pastore riesce a guadagnare bene:

«If a pastor does a good business then there is no problem. Sh. Paul works to the municipality, does not earn a lot, and even his wife Anna. At times, however, when a pastor has shops with his wife earns as much then. Our church is not like the Catholic Church in Italy, which is rich»¹⁵⁶

Tutte le spese relative alla gestione della parrocchia (bollette luce, acqua, etc..) sono a carico dei membri, o meglio del 'Parochial Committees',

« The money you collect during the services. The offers made during the services are not mandatory, but it has been established mandatory bid, 'Development Thite', because you have to support the parish»¹⁵⁷

La Diocesi centrale sostiene le parrocchie con un contributo annuo, in quanto proprietà privata della CCC, ma il contributo non basta per sopperire a tutti i bisogni e ai costi

¹⁵⁶ Conversazione con Sh. Mike H. del 2 Agosto 2011 a Brescia. Trad. : «Se un pastore fa un buon business allora non ci sono problemi. Sh. Paolo lavora al comune, non guadagna molto, e neanche sua moglie Anna. A volte invece quando un pastore ha negozi con sua moglie allora guadagna tanto. La nostra chiesa non è come Chiesa cattolica in Italia, che è ricca»

¹⁵⁷ Conversazione con Sh. Paolo Ezekiele del 25 Maggio 2011 a Brescia. Trad. «I soldi si raccolgono durante i services. Le offerte fatte durante i services non sono obbligatorie, ma è stata istituita un'offerta obbligatoria, 'Development Thite', perché bisogna sostenere la parrocchia»

della parrocchia. Un'ulteriore possibilità di entrata per la parrocchia è rappresentata dalla vendita di oggetti sacri, tramite un bazar posto all'interno di ogni parrocchia.

Il circuito economico creato dalla vendita degli oggetti sacri è indicato come il vero punto di forza dell'economia parrocchiale:

«This year Paul was in Israel, attended Harvest (Feast of the collection) and bought white candles, sponges, incense, and other things that will then be sold in Italy. A white candle usually cheap, but the candles brought by Paul to be the auction .. buy those who offer more, they can cost up to € 1,000 for a one Celestian uses it to their prayers, to heal disease, to remove vudoo »¹⁵⁸

La vendita degli oggetti 'benedetti' è una pratica economica e rituale centrale per il sostentamento di 'Ileri Oluwa Parish'. A questa si aggiunge la produzione di musica e video dei services, ad opera di alcuni membri preposti alla gestione del coro.

«For us, music is very important .. we sing hymns that are prophetic angels .. only recognize prophetic songs then go down and bring the blessing of God if you do not sing the hymn of the CCC Hymnody Rubric this can never happen¹⁵⁹»

Oltre a problematiche di natura economica, in Italia le parrocchie si trovano ad affrontare difficoltà causate da un malcostume diffuso tra i membri,

«today there is a problem in Italy .. many are in the parish only for the title and then when there are jobs are not in church. The 'services' arrive late .. nobody is willing to make sacrifices. Then they have to do things the wives of 'church workers' women in

¹⁵⁸ Conversazione con Mike del 2 Agosto 2011 a Brescia. Trad. : «Quest'anno Paolo è stato in Israele, ha partecipato ad Harvest (Festa della raccolta) e ha comprato candele bianche, spugne, incenso, e altre cose che poi saranno vendute in Italia. Una candela bianca solitamente costa poco, ma le candele portate da Paolo vanno all'asta. Le compra chi offre di più, possono costare anche 1.000 euro una perché un celestian la usa per le proprie preghiere, per guarire dalle malattie, per togliere vudoo»

¹⁵⁹ Conversazione con Sh. Paolo Ezekiele 2 Aprile 2011 a Brescia. Trad. «Per noi la musica è molto importante..noi abbiamo hymns che sono canti profetici..gli angeli riconoscono solo i canti profetici allora scendono e portano la benedizione di Dio. Se non canti gli hymn della CCC Hymnody Rubric questo non può mai succedere».

the parish .. this is not good. They sometimes turn their candles, or even go near the altar during Mass, but not before .. does not go well, the Angels could get angry»¹⁶⁰

Lo sconvolgimento dei ruoli è indicata come una delle principali differenze con le parrocchie nigeriane ed europee, dove, secondo Mike, non si verificano queste cose perché le persone sono più serie:

«In Nigeria it is not so .. the morning at 5 am the pastor, the sideman are already in the parish. Even in London or in Austria things are more serious .. in Italy you do not understand anything» "¹⁶¹

Questi fattori, oltre ad essere causa di disordine spirituale, è secondo Mike, uno dei motivi per cui molte volte le parrocchie in Italia chiudono. A volte i pastori accettano come membri persone che poi non si rivelano veramente interessati alla missione della chiesa, non credono nel potere della preghiera e non rispettano le differenze di ruolo. Per questo motivo la procedura attraverso cui un 'worshipper' può divenire membro della chiesa è un processo lungo e richiede impegno e responsabilità.

¹⁶⁰ Conversazione con Sh. Paolo Ezekiele del 22 Agosto 2011. Trad. : «oggi c'è un problema in Italia.. molti vengono in parrocchia solo per il titolo e poi quando c'è da lavorare non si presentano in chiesa. Ai 'services' arrivano in ritardo.. nessuno vuole più fare sacrifici. Allora devono fare le cose le mogli dei 'church workers' o le donne presenti in parrocchia..questo non va bene. A volte devono accendere loro le candele, o andare anche vicino all'altare ma non durante la messa, prima.. comunque non va bene, gli angeli potrebbero arrabbiarsi»

¹⁶¹ Conversazione con Mike H. del 23 Aprile 2012 in Brescia. Trad. : «In Nigeria non è così.. la mattina alle 5 il pastore, i sideman sono già in parrocchia. Anche a Londra o in Austria le cose sono più serie..in Italia non si capisce niente»

Questi fattori, oltre ad essere causa di disordine spirituale, è secondo Mike, uno dei motivi per cui molte volte le parrocchie chiudono, perché alcuni pastori accettano come membri persone che poi non si rivelano veramente interessati alla missione della chiesa, che non credono nel potere della preghiera e che non rispettano gli anziani

Women Leadership

Il divieto posto alle donne di accedere alla linea dei 'Leader' non sembra connesso a tabù di impurità, quanto ad una differenza politica tra l'uomo e la donna, che secondo i Celestians è legittimata dal testo biblico:

«La donna è un essere dalla natura debole, guarda cosa succede nel libro della Genesi, l'uomo deve stare attento. E poi nella Bibbia (la donna) ha un ruolo secondario..la donna non può condurre messa o fare nessun tipo di lavoro che fanno gli uomini»¹⁶².

La 'CCC Constitution' contiene specifiche norme relative alle differenze tra uomo e donna nella Celestial Church of Christ:

190. In Celestial Church of Christ, women are not permitted to preach the sermon or read the lesson or make announcements during Church devotional services. Indeed, they are not allowed to perform any spiritual functions connected with conducting of services in the Church other than saying the prayers when asked and reading portions of the Bible quoted by' the preacher.

191. In Celestial Church of Christ, under no circumstances shall women say the grace during devotional services or lead men in prayers. This is in accordance with St. Paul's injunction (1 Cor. 14:34-35; Gen. 3:16).¹⁶³

Pur secondo specifiche restrizioni, le donne possono svolgere attività di consulenza spirituale, oppure intervenire durante i services quando richiesto dal pastore o dall' elder che conduce la preghiera collettiva, ma non possono predicare o svolgere nessuna delle attività rituali normalmente svolte dal clero. La possibilità del sacerdozio o del diaconato alle donne, offerta da alcune chiese protestanti, ad esempio la chiesa battista, è considerata infatti una condizione satanica.

¹⁶² Conversazione con Most Evangelist Mike H. del 2 Maggio 2012.

¹⁶³ CCC Constitution, 191. Trad. : « Nella Celestial Church of Christ alle donne non è concesso durante il service devozionale di essere tramite della grazie o condurre gli uomini nella preghiera. Questo è in accordo con l'ingiunzione di San Paolo(1 Cor. 14:34-35; Gen. 3:16).»

Altre restrizioni politiche che gravano sulle donne riguardano le condizioni di impurità associate al sangue mestruale e al periodo consecutivo alla nascita di un bambino.

193. Female members are not permitted within the precincts of the Church until forty-one days after child birth when they are obliged to go to Church for thanksgiving.¹⁶⁴

194. Female members in their period after eight days shall go to the Church for sanctification in the prescribed manner before entering the Church.¹⁶⁵

Al verificarsi di queste condizioni, è interdetto alla donna l'ingresso in chiesa e di indossare la sutana. Prima è necessario sottoporsi al rituale di purificazione, detto anche 'secondy category of Santification'(CCC Constitution, 195).

'The second category of sanctification practiced in Celestial Church of Christ is the purification exercise that a woman undergoes after her monthly period, and after giving birth to a child. This is very important and God does not take it lightly. Lev. 12, Lev. 15:16-18; 15:19-24; 29-30. Many people discountenance it but Christ established it beyond reasonable doubt: Mark 5:25-34. The weight of the impurity was so much felt by Jesus Christ that he could not resist asking who touched him. The Apostles-also warned the Antioch converts to steer clear of 'blood' Acts 15:29'.¹⁶⁶

Questo rituale prevede che la donna, resa impura dal sangue mestruale, si lasci *santificare* per poter ritornare ad indossare la sutana e avvicinarsi agli spazi sacri della parrocchia. Durante il rito, che si svolge fuori i locali della parrocchia, il pastore chiede alla donna di avvicinarsi presentando gli oggetti (spugna, candele bianche) che dovranno essere utilizzati per il rito, affinché vengano "santificati" attraverso la preghiera del pastore. Il pastore, o un evangelist incaricato, durante la preghiera intercede per la donna presentando a Dio le sue offerte affinché le ottenga la

¹⁶⁴ CCC Constitution, 193. Trad. : «I membri di sesso femminile non possono accedere al recinto della chiesa se non dopo 41 giorni dalla data del parto, quando sono costretti a recarsi in chiesa per il thanksgiving'»

¹⁶⁵ CCC Constitution, 194. Trad. : «I membri di sesso femminile quando si trovano nel loro periodo, dopo otto giorni andranno in chiesa per la santificazione secondo le modalità prescritte epr entrare in chiesa.»

¹⁶⁶ A. A. Bada, (a cura di), *Lecture on the Tenets of Celestial Church of Christ*,
<<http://www.celestialchurch.com/articles/badatenets.htm>>

purificazione del corpo. All'offerta del pastore segue il "lavaggio delle vesti", ovvero la donna si lava con l'acqua "santificata" dal pastore durante la preghiera. Al termine di questo "bagno", che si svolge fuori lo spazio della chiesa, la donna può indossare nuovamente la sutana, entrare in chiesa e partecipare ai service del giorno.

Il rito di purificazione è previsto anche nel caso in cui gli uomini consumino un rapporto sessuale con una donna impura (Lev 12:2-3 & 15:4-9). In questo caso anche per l'uomo è previsto il divieto di entrare in chiesa o di indossare la *sutana*, ma mentre per l'uomo l'impurità è indotta, la donna è considerata causa produttrice di contaminazione. Il ripristino di una condizione di purezza, ovvero di uno stato di 'cleanless' (Adogame 1999; 2000; Crumbley 1998), rende possibile un'armonia delle relazioni di genere e sociali che inserite in un ordine divino, sono liberate dalla distruzione e da ogni evento catastrofico. Essere uomo o donna è funzionale al mantenimento di una comunità chiesa in cui la convivenza non è solo tra esseri umani ma con i santi e gli angeli.

Celestial Church of Christ is the City of God on earth.. citizens of this holy city shall be given automatic visa to the city of God in heaven if they do not violate the laws of the holy city in which they presently reside. Psalm 46:4-5¹⁶⁷

Questa lettura sull'impurità rituale deriva dai testi della letteratura specializzata (Adogame 1999; Crumbley 1992; 2000; 2003; Pruiksma 2011; Tilton 2012). La ricerca sul campo ha fatto emergere altre tensioni simboliche connesse alle rappresentazioni associate al sangue mestruale.

Una conseguenza del 'Legal Tussle' imperversato alla morte del fondatore della Celestial Church of Christ, Samuel Bielhou Joseph Oshoffa, è stato il costituirsi di leadership femministe, appoggiate da alcuni membri della chiesa in Nigeria ma anche in Europa, e che per questo motivo sono accusati di essere servitori di satana.

«In Nigeria there is a prophet of the celestial church of christ ..but the Lord says that he is fake prophet he does not speak with the spirit of prophecy, but for the spirit of the

¹⁶⁷ Brano tratto dall'insegnamento di Evang. Abiunde durante il Sunday Service l'8 Maggio 2011.

devil.. he is demonic..He has collaborators in UK, France and Nigeria..they do secret rituals.

Tayo it's his name..he turns into a snake and sex with women during the menstrual cycle.. steals their liquid and then do the rituals with sea water and menstrual blood.. He use juju voodoo to attacck women and man..the ladies become sex slaves.. He uses spiritual blindness and shackles to detain these women. He has a co-worker, a lady demon like him, who is disguised as a prophetess of the church but she is witch ..has formed a group calling itself the celestial church but it is not»¹⁶⁸

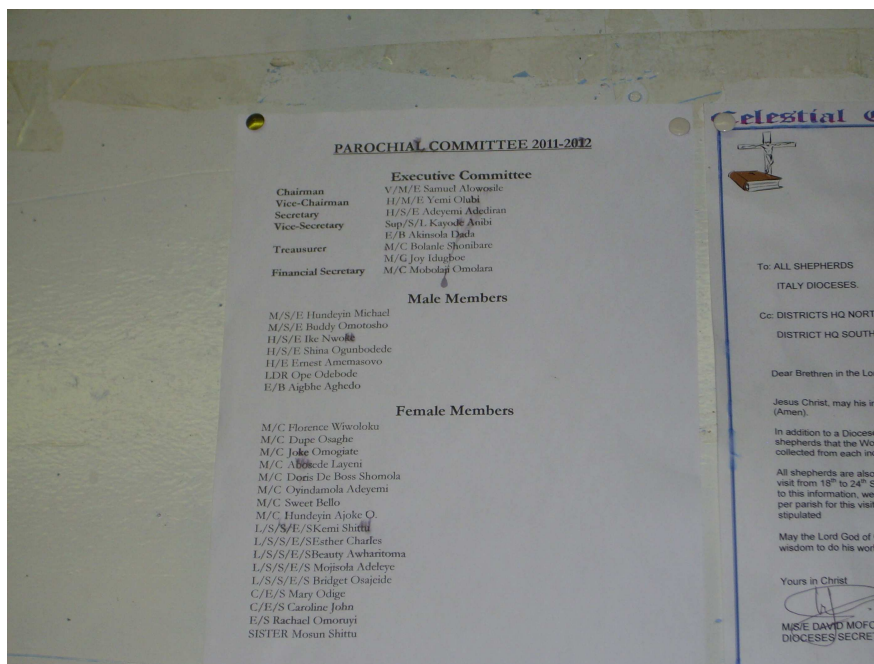
Questi fatti, così come qualsiasi questione normativa e rituale della parrocchia e della chiesa worldwide, sono raccontati dai membri anziani uomini della parrocchia, tra cui Sh. P., Samuel, o altri 'evangelist' di 'Ileri Oluwa Parish'. Le conversazioni con le donne, pubbliche o private, non vertevano mai, né in maniera diretta né indiretta, su questioni rituali o sui limiti politici e fisici vissuti dalla donna all'interno dello spazio chiesa/parrocchia.

Quella della donna è una figura che presenta aspetti contrastanti. E' sottoposta a restrizioni e divieti, ma nello stesso tempo è un soggetto a cui viene riconosciuta autorità spirituale in determinate circostanze relazionali e rituali. Il processo di acquisizione di gradi spirituali previsti dalle linee gerarchiche possibili alle donne, la linea degli 'Elder' e quelli dei 'Wolidah/Wolija' (Prophet/Phrofetess), prevede la possibilità di accesso ad alcuni titoli, tra cui quello di 'Mother Celestial' (M/C).

¹⁶⁸ Conversazione con Samuel O. del 22 Aprile 2011 in Brescia. Trad.: « In Nigeria c'è un profeta della chiesa celeste di Cristo .. ma il Signore dice che è un falso profeta non Parla con lo Spirito di Profezia, ma per lo Spirito del diavolo .. è demoniaco .. Ha collaboratori in Inghilterra, Francia e Nigeria .. Fanno rituali segreti. Tayo è il suo nome .. si trasforma in un serpente e il sesso con le donne durante il ciclo mestruale .. ruba il loro liquido e poi fare i rituali con acqua di mare e il sangue mestruale .. Egli usa juju voodoo alle donne e l'uomo attacck .. le signore diventano schiave del sesso .. Egli usa la cecità spirituale e catene di detenere queste donne

WOMEN LEADERSHIP LINE						
1	Lace Superior Senior Elder Sister		Round neck cape with lace, Yellow top with lace.	Yellow	3	White
2		Lace Superior Senior Prophetess	Lace yellow top on top 4-corner cape with lace	Blue	3	White
3	Superior Senior Elder Sister		Round neck cape with lace and yellow top with no lace	Yellow	3	White
4		Superior Senior Prophetess	4-corner cape with lace and yellow top with no lace.	Blue	3	White
5	Senior Elder Sister		Round neck cape with lace.	Yellow	3	None
6		Senior Prophetess	4-corner cape without lace.	Blue	3	None
7	Cape Elder Sister		Cape without lace, -Round neck	Yellow	1	None
8		Wolima	Female sutana with 4-corner neck	Blue	1	None
9		Prophetess	Female sutana with 4-corner neck	None	None	None
10	Sister		Sister sutana	None	None	None

Nel caso della Celestial Church of Christ, e nello specifico di Ileri Oluwa, tre mother celestial della parrocchia svolgono un ruolo importante all'interno del 'Parochial Committee', ricoprendo il ruolo di 'Treasure', e 'Financial Secretary'.



La foto è stata scattata all'interno di Ileri Oluwa Parish. Nell'elenco sono riportati i nomi dei membri della parrocchia che fanno parte del Parochial Committee eletti nell'anno 2011-2012.

I contrasti associati alla presenza femminile e al ruolo svolto dalle donne in una celestial parish suscitano dei quesiti, gli stessi che l'antropologa D.H. Crumbley si è posta nel suo racconto etnografico sulle chiese Aladura: Quali sono le motivazioni che, all'interno delle chiese Aladura, spingono le donne ad accettare una condizione di subalternità?

La storia stessa attesta l'importanza del ruolo svolto dalle donne della fase di formazione e istituzione delle chiese Aladura. Sono un esempio le figure di Sophia Ondulami¹⁶⁹, tra le promotrici della Christ Apostolic Church (CAC), grazie alla cui visione profetica sembra aver subito un arresto la terribile epidemia che all'inizio del XX° secolo devastò le terre abitate da Yoruba, e Christianah Olaturinile, che si impegnò attivamente per il successo della Chiesa dei Cherubini e Serafini nello stato di Ondo (Nigeria).

¹⁶⁹ A riguardo Samson Adetunji Fatokun, "I Will Pour Out My Spirit Upon All Flesh": The Origin, Growth and Development of the Precious Stone", (<http://www.pctii.org/cyberj/cyberj19/fatokun.html>) Church – the Pioneering African Indigenous Pentecostal Denomination in Southwest Nigeria"

Una possibile risposta sarà tentata partendo dalle relazioni che disegnano spazi di genere all'interno della parrocchia, attraverso una prospettiva che si è rivelata predominante durante l'esperienza di campo, e che vede il pastore e sua moglie al centro di un meccanismo di politiche dello spazio. Nei prossimi paragrafi saranno riportati alcuni casi etnografici relativi a questi aspetti. Prima però è necessario approfondire alcuni punti propedeutici, relativi ai processi di 'membership'.

Membership. Quali possibilità?

Il processo di 'membership' attraverso cui un worshipper diventa 'Aladura' (Hoedl 2011) prevede l'inserimento dell'aspirante membro in un percorso rituale attraverso cui avviene il suo progressivo inglobamento nella comunità –chiesa e nelle relazioni su cui si regge. La 'CCC Constitution' contiene norme relative ai tempi e alle modalità di ingresso nella comunità della Celestial Church of Christ. Nello specifico si tratta degli articoli 101, 102, 103, 104, 105.¹⁷⁰

¹⁷⁰ (CCC Constitution) : 101. All persons who earnestly and sincerely desire to be saved and therefore accept Jesus Christ as the son of God and only Lord and Saviour of mankind and who wish to worship and serve Him in the Church; demonstrating their sense of conversion by taking up such duties and privileges as are entailed in the fellowship, are welcome into the fold.

102. Nobody shall be considered a member of the Church until he has been baptized in the Celestial Church of Christ, irrespective of any previous baptism(s) in any other Christian denomination(s).

103. A worshipper desiring to become a member shall

(i) renounce membership of all secret cults, societies, fraternities, etc.

(ii) renounce the worship of all idols and fetish,

(iii) desist from the worship of Satan and all his works, from following any fetish priests and from engaging in magic or any powers of darkness,

(iv) renounce all titles, positions or associations which directly or indirectly conflict with the above injunctions (e.g. any type of Chieftaincy title),

(v) declare that living or dead, he is a full member of the Celestial Church of Christ and that on his death, he should be buried in accordance with the tenets and rites of the Celestial Church of Christ,

(vi) sign a declaration of adherence to the above.

All the above are based on the teachings of the Holy Bible: Exodus 20:3 "Thou shalt have no other gods before me" and 2Corinthians 6:14-15 "Be ye not unequally yoked together with unbelievers: for what fellowship hath righteousness with unrighteousness? and what communion hath light with darkness? And what concord hath Christ with Belial? or what part hath he that believeth with an infidel?"

104. Members shall use within and outside the Church only those appellations and/or prefixes relating to their rank within the Church. In addition, members may use outside the Church those appellations and/or

Propedeutico è il rituale di ‘Santificazione’ (Sanctification), necessario per permettere l’ingresso fisico dell’aspirante membro nei luoghi sacri interni alla parrocchia e partecipare alle attività rituali che si svolgono al suo interno.

«Sanctification is the first rite a new member of the Church should undergo.

It’s for a new member to remove his or her filth and stain of darkness in consonance with the words of God in Ezekiel 36:25-30, 11:17-20, Exodus 19:10 20 and Lev. 10:3. As Adam was driven out of Eden because of sin, there was also the restoration of the second Adam through sanctification into New Jerusalem in Christ Jesus»¹⁷¹

L’inizio del rito è caratterizzato dal canto di un *hymn* attraverso cui viene invocata la presenza degli angeli, a cui Dio avrebbe dato il potere di “aprire il cielo”, permettendo alla benedizione di Dio di scendere su colui/ colei che ha deciso di divenire un membro della CCC:

Jesu L’ompe O tanttan, Mabo elese wa

Jesu yoi gbadura fun O, Elese wa

Jesu Konje ti O, Elese wa...

Eru re wiwo onpe O ma bo, Elese wa

Jesu yio so eru na kale, Elese wa

*Loni lo ye ko f’o okan re fun, elese wa a...*¹⁷²

prefixes that relate to their professional titles (e.g. Engr., Arch., Dr., Brig., Flight Officer, Navy Commander, or B.A. M.Sc. etc) or their gender (e.g. Mr. Mrs., Miss., Esq.)

105. New members shall normally, prior to admission undergo sanctification with a pail of water and candle to avoid uncleanness in the Church. The prayer of sanctification shall be conducted by the Pastor’s Representative in charge of the Parish or by his appointee.

¹⁷¹ Conversazione con Sh. Paolo Ezekiele del 22 Marzo 2010. Trad. «Sanctification è il primo rito a cui deve sottostare un nuovo membro. È necessario per rimuovere la sporcizia e le macchie prodotte dalle tenebre, in accordo con la parola di Dio in Ezekiele 36:25-30, 11:17-20, Exodus 19:10 20 and Lev. 10:3. Così come Adamo è stato cacciato dall’Eden a causa del peccato, così il secondo Adamo rende possibile la riconciliazione attraverso la Santificazione in Cristo Gesù’»

¹⁷² [trad.inglese] Jesus is calling you come on o come, O sinners come

Jesus will offer prayers for you, O sinner come

Jesus will not let you be ashamed, O sinner come...

Your load is heavy heavy o come, O sinner come

Jesus will remove the load from you, O sinner come

Jesus will remove the load from you, O sinner come

Today you should give your mind to him, O sinner come...

(Yoruba hymn Number –Y.H.N.8/English Version-E.V.163)

Durante il canto dell'hymn, il richiedente è invitato dal pastore a rinunciare a qualsiasi forma di pratica occulta, forma di associazionismo e titoli tipo Mr, Mrs, Engineer, etc..

Al termine del canto, il pastore o l'elder incaricato, si avvicina al nuovo membro che per l'occasione ha portato con sé un secchio contenente dell'acqua, e altri oggetti, tra cui una candela bianca, del sapone e una spugna. La preghiera del pastore è inframezzata da invocazioni spontanee in lingua yoruba e in inglese, nelle cui righe è possibile individuare alcuni termini che si ripetono con una certa frequenza (*Alleluia – Praise God, Jesus Christ, Holy Micheal, Jehovah*) e culmina in un bagno rituale durante il quale il nuovo membro deterge le parti esterne del proprio corpo utilizzando l'acqua, il sapone e la spugna, divenuti attraverso la preghiera del pastore, oggetti santificati. Il potere di questi oggetti si manifesterebbe nella capacità di avviare il processo di trasformazione da 'carnal man' in 'heavenly body' e quindi eliminare qualsiasi forma di impurità prodotta da una sessualità disordinata, dalla pratica di vizi (uso di alcolici, consumo di droghe leggere, abitudini vestiarie contrarie alla logica celestial, e soprattutto per le donne l'uso di smalti e rossetti di colore rosso) e dalla partecipazione a pratiche magiche e divinatorie. Il fine del rito di santificazione è anche quello di allontanare qualsiasi maledizione che potrebbe contaminare lo spazio parrocchia/chiesa, ovvero lo spazio fisico e relazionale di cui il nuovo membro entrerà a far parte.

La cerimonia termina con la vestizione della sutana, l'abito che i Celestians definiscono *the cloth of Angels and Saints* (Adebanjo 2004). Non ci sono prescrizioni particolari relativamente ai tessuti con cui deve essere prodotta la *sutana*, ma solo il divieto i tessuti siano trasparenti, senza differenza di genere. Così come ogni aspetto della CCC, il testo biblico è usato come riferimento per spiegare l'obbligo per tutti i membri della chiesa worldwide di indossare la sutana (Ap 7:9, Ap 4:4, Lev 16:14, Ap 19:8, Mt. 17:1-2, Mt. 28:2-3, Mr 9:2-3, Dn 7:9, Gv 20:11-12),

Attraverso la sutana si rende visibile e riconoscibile il grado spirituale di ciascun membro, uomo o donna.

185. Celestial Church of Christ has a hierarchy in which the different ranks are distinguished by the robes worn. Members shall adhere strictly to the provision relating

to seniority, robes and ranks as contained in the Church publication "ORDER OF SENIORITY AND PROMOTION AND DRESSING RANK BY RANK" together with the accompanying chart and drawings of robe.¹⁷³

Ogni singolo grado previsto nella linea gerarchica è distinto da particolari elementi che caratterizzano la sutana.

La *sutana* è espressione materiale del progetto religioso implicito nell'identità *celestial*, incentrata sul concetto di corpo nei termini di "*heavenly body*" (spiritual bodies)¹⁷⁴.

«A refined Celestial is a truly born-again who sees his heavenly abode as more important than his earthly paraphernalia. Alle these cleans the carnal man and make him worthy of a place in the Kingdom of God».¹⁷⁵

Per indossare la sutana è necessario, sia per gli uomini, che per le donne, trovarsi in una condizione di 'cleanless', definita sulla base delle norme contenute nella CCC Constitution, all'interno della sezione 'Code of Conduct'.

¹⁷³/ trad. al testo: 185. La chiesa Celeste di Cristo ha una gerarchia in cui si distinguono i diversi gradi dagli abiti indossati. I membri devono rispettare rigorosamente le disposizioni relative all'anzianità, agli abiti e ai ruoli cos' come disposto nella pubblicazione Chiesa "ORDER OF SENIORITY AND PROMOTION AND DRESSING RANK BY RANK", insieme al grafico di accompagnamento e disegni sulle vesti." (CCC Constituion).

¹⁷⁴ Cfr. Adogame 2000, 3.

¹⁷⁵ Conversazione del 14 Aprile 2010 con Duve Abekouta Hiunday, mother celestial nigeriana da anni membro della parrocchia ILeri Oluwa.

Code of Conduct
The following is a summary of rules, regulations and tenets of Celestial Church of Christ.
Members are forbidden to:
Commit Adultery or Fornication
Drink Alcohol, Wine and Smoke Cigarettes
Eat Pork & Crawling Animals
Merry-go-round at night
Wear transparent dress, especially for Soutana while in the Church premises
Wear Red or Black apparel, except for professional reasons
Sit male & female members side by side inside the Church
While in the Church premises, Female members are forbidden to:
Leave their heads uncovered
Paint their lips and nails
While in the Church premises, Male members are forbidden to:
Wear their hair too long
Women NEED to be Sanctified by an elder in the Church after 7th day of their monthly cycle
Spiritual Items :Soap, Water, Sponge, and a candle stick

Il rispetto di queste norme è fondamentale per avanzare nei gradi spirituali previsti nelle linee gerarchiche. Il criterio di evidenza attraverso cui è verificabile la serietà del cammino di un membro è di natura spirituale.

«Se tu metti la sutana, e poi entri in chiesa oppure, se sei evangelist, entri nell’altare, gli angeli ti sbattono fuori e tu canti tutto quello che hai fatto..poi sei preso dalla vergogna.»

A ciascun grado spirituale corrisponde un livello di *anzianità*.

Questo concetto non individua né un limite temporale o biologico, né l’acquisizione di un titolo spirituale, ma li ingloba entrambi una prospettiva più ampia.

Ad esempio una donna che ha meno di 40 anni non può acquisire il titolo di “mother celestial”. L’età anagrafica è considerata in connessione ad un tempo di *possibilità*, ovvero quell’arco di tempo in cui è possibile che nella vita di un celestial si verifichino

degli eventi che dimostrino la presenza di un *potere* spirituale conseguenza di un dono concesso da Dio, che però richiede tempo e preghiera per raggiungere la sua maturazione. È questo ad esempio il caso dei bambini profeti, a cui è concesso di indossare sino all'età di 9 anni la sutana bianca con il colletto quadrato, simbolo identificativo dei profeti e delle profetesse. Superato questo arco temporale, se non ci sono state manifestazioni di trance o altri segni divini connessi alla presenza di un potere di profezia, i genitori sono chiamati a cambiare il colletto della sutana. Il criterio di anzianità interviene non solo a segmentare le fasi di vita *spirituale* di un membro cele, ma anche nel creare una gerarchia nelle relazioni tra gli stessi e nel dare un ordine alla diversità sessuale. Il fattore biologico riflette uno status spirituale visibile nelle relazioni tra i membri, e che anzi le stesse alimentano attraverso un sistema di riconoscimento dei ruoli:

«when you meet a member you have to kneel. This gesture is a sign of respect and order. the lack of order and submission is the origin of all human ills»

E' la prossimità ai massimi gradi previsti nelle linee gerarchiche, e quindi al pastore, che definisce il grado di anzianità di un membro.

La storia di Samuel Abiukita mette in luce la tensione simbolica che anima la relazione spazio sacro/parrocchia/individuo e territorio, aprendo a nuovi confronti.

Samuel Abikiuta, un 'Church Worker'.

Samuel è un ragazzo di 25 anni. E' Celestian sin da bambino, da quando viveva in Nigeria.

«Practically all members of my family at one time or the other were connected to 'cele'. In fact, one of my late in laws was very close to the founder and his deputy in Ketu. I never really attended like my siblings but the few times I did, even though I did not know Christ as I do now, Celestial is always one 'Ise' (religious ritual) based o one vision of evil by one of their prophets or another. »¹⁷⁶

Samuel rivela un'iniziale non curanza nei confronti della Celestial Church, un percorso iniziato alla sequela dei genitori e vissuto da bambino con atteggiamento superficiale.

«I followed my parents, but prayer does not interest me»

All'inizio degli anni 90' suo padre Taiwo Jacob decide di partire per l'Italia. La madre Kehinde e suo fratello maggiore Yemj li raggiungono in un secondo momento, il tempo di mettere da parte la cifra necessaria e organizzare il viaggio.

Taiwo trova lavoro come magazziniere a Guidizzolo (BS), in un'azienda manifatturiera produttrice di bulloni, mentre lui fa qualche lavoretto saltuario. Amicizie sbagliate lo immettono, per un breve periodo, in un brutto giro, legato allo spaccio di sostanze stupefacenti, ma questo ormai, fa parte del passato.

¹⁷⁶ Conversazione con Samuel Abiukita in occasione del Sunday Service del 22 Luglio 2011. Trad. : « Praticamente tutti i membri della mia famiglia sono stati collegati al 'cele'. Infatti, uno dei miei ... era molto vicino al fondatore e il suo vice in Ketu . Non ho mai partecipato come i miei fratelli, ma le poche volte che ho fatto, anche se non sapevo Cristo come faccio ora, ho riconosciuto che era un misto di cristianesimo con il culto tradizionale africano o battere le mani applicando la fede cristiana in una tradizionale modo. E 'stato sempre un' Ise (rito religioso) sulla base o una visione del male da uno dei loro profeti o un altro

«when you are a child you cannot go wrong .. the important thing is to understand it and not do it again .. I wanted to buy something more...’ cause my father sent the money in Nigeria, however, thanks to Paul , things have changed, he did not accuse you, help neighbors, Celestial Church is family»¹⁷⁷

Nel 1999 suo padre si trasferisce in Svizzera per questioni di lavoro, mentre lui decide di restare in Italia, dove intanto lo hanno raggiunto sua madre Kehinde e il fratello Yemj. Suo padre per molti anni è stato Assistant Evangelist di P. Ezekiele, il pastore di ‘Ileri Oluwa Parish’. Dopo anni di servizio nella parrocchia di Brescia, acquisito il titolo di ‘Most Evangelist’, il padre di Samuel decide di aprire una parrocchia in Svizzera, affiliata a ‘Ileri Oluwa Parish di Brescia’. Anche lui , come P. Ezekiele, è stato ‘chiamato’ da Dio, almeno così dice Samuel:

«one evening during the Prophet Week, you knowwhere you're going to ask God to give you the power of prophecy... my father was called .. heard a bell rings three times and then saw a white man, Jesus, with a large cross»¹⁷⁸

Questo evento è indicato da Samuel come un momento importante non solo per il padre, ma anche per il suo cammino da celestians.

Oggi anche lui è un church worker e svolge ‘lavori’ importanti per il pastore P. Ezekiele.

«when I was fourtheen, *Babbà* (Sh.P. Ezekiele) called me, prayed and I was taken by the Spirit .. I started to work, to stay close to Paul and evangelist, I've always been this .. now I take care of important things. Trust me, they know I'm a church worker»¹⁷⁹

¹⁷⁷ Conversazione con Samuel Abiukita del 2 Maggio 2011. Trad. : «quando si è piccoli si può sbagliare..l'importante è capirlo e non farlo più.. volevo comprarmi qualcosa in più, anche perchè mio padre mandava i soldi in nigeria comunque, grazie anche a Paolo le cose sono cambiate, lui non ti accusa, aiuta i vicini, Celestial Church è una famiglia.»

¹⁷⁸¹⁷⁸ Conversazione con Samuel Abiukita del 24 Giugno 2011, ripresa il 25 Giugno al termine del Service. Trad. : «una sera, durante il Phrofet Week,, sai dove si va per chiedere a Dio di darti il potere di profezia, mio padre è stato chiamato.. ha sentito un campanello per tre volte e poi ha visto un uomo bianco, Gesù, con una grande croce»

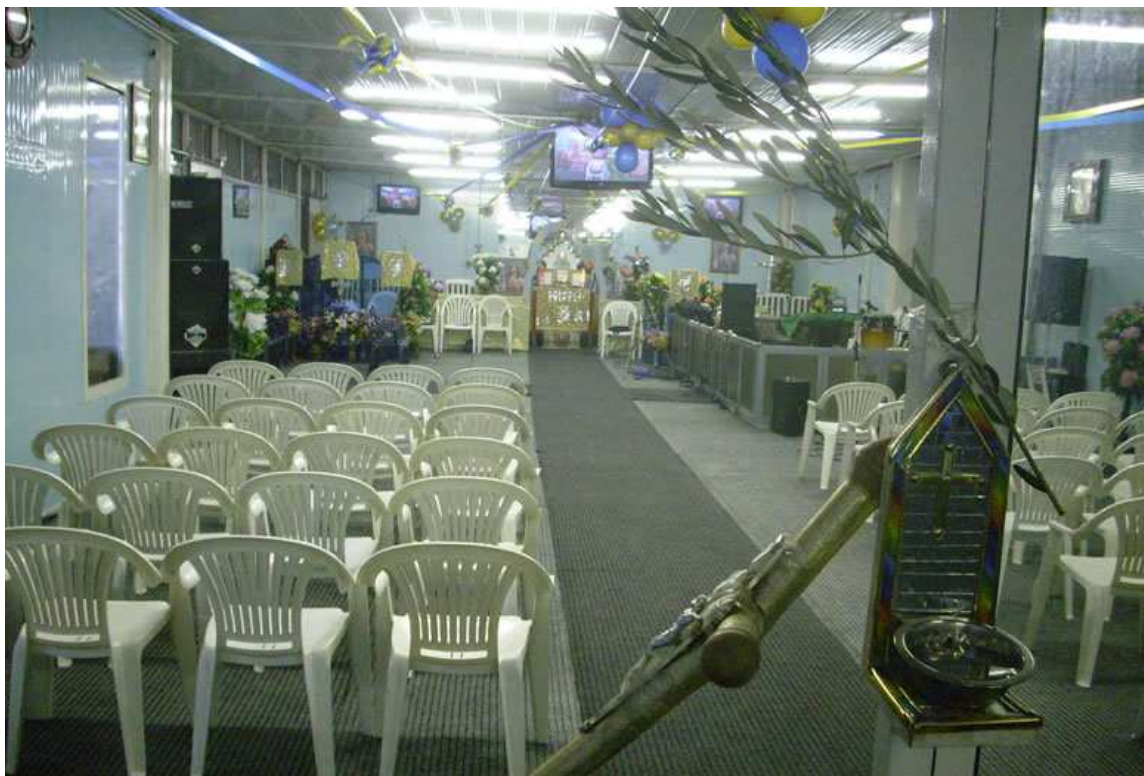
¹⁷⁹ Conversazione con Samuel Abiukita del 2 Maggio 2011. Trad. : «Quando avevo 14 anni mi ha chiamato Babà (Sh.Paolo), ha pregato su di me e io sono stato preso dallo spirito..ho iniziato a lavorare, a

All'età di 21 anni, acquisito il titolo di Assistant Evangelist, ha iniziato, su mandato del pastore P. Ezekiele, il servizio detto 'alla porta', che rappresenta uno dei primi 'lavori' che può svolgere un celestian che ha acquisito il grado spirituale di evangelist. Il servizio "alla porta" consiste nel fare da sentinella all'ingresso della chiesa, sia dal lato da cui accedono gli uomini che quello da cui entrano in chiesa le donne. Samuel è uno dei pochi membri incaricati da Sh. Paolo a poter sollevare il pastorale che blocca l'ingresso in chiesa. È un "lavoro" che richiede formazione e "forza" spirituale, perché si deve essere capaci di contrastare l'ingresso in chiesa alle forze malefiche che vogliono disturbare e distogliere i celestians riuniti in preghiera. Se non si è "puri" si rischia di essere schiacciati dal male perché gli angeli che sovrastano l'altare, gli si rivolterebbero contro. Soltanto colui/colei che viene incaricato dal pastore può svolgere questo servizio.

«If you drink alcohol or go with a woman three days before the service you have to ask the pastor to purify your self, your spirit, your mind. It 's really dangerous for your life»

Il non rispetto delle norme contenute nel Code of Conduct è indicato non solo come fattore di rischio che rende l'individuo vulnerabile ad influenze di spiriti e agenti malefici, ma impedimento nell'avanzamento degli Spiritual Ranks e quindi nella possibilità di ottenere un riconoscimento da parte dei membri anziani e del pastore.

stare vicino a Paolo e agli evangelist, sono sempre stato presente..ora mi occupo di cose importanti, si fidano di me, sanno che sono un church worker»



Nella foto è riprodotta una delle due entrate che permettono di avere accesso in chiesa. Il pastorale posto in maniera obliqua non permette l'ingresso se non durante lo svolgimento di un service e in presenza di un membro della chiesa.

Il percorso di “Church Worker” di Samuel, nel periodo in cui si è svolta la ricerca si è evoluto. Dal servizio “alla porta” è passato alla gestione tecnica delle apparecchiature utilizzate dal coro e del sistema di riproduzione audio e video dei services. In virtù di queste lavori, Samuel è un riferimento importante per gli altri membri della parrocchia, che lo salutano con gesti di encomio e di reverenza.

Samuel è anche incaricato da Sh P. Ezekiele per il servizio vendita di DVD, cd e musicassette prodotte durante i “Services” e Festivals che si sono svolti a Brescia, ruolo che ne fa mediatore di marketing con altre parrocchie in Italia e in Europa collegate a ‘Ileri Oluwa Parish’ o a cui la parrocchia di Brescia a sua volta si rapporta.

Quello di Samuel è un caso-tipo dei percorsi di molti Celestians incontrati durante l'esperienza di campo. Attraverso la sua storia è possibile guardare in modo più ampio alle interpretazioni offerte in ambito antropologico sul concetto di spazio e tempo rituale nella dimensione religiosa di una chiesa africana indipendente. La tensione che anima

la partecipazione di un Celestian alle attività che si svolgono in parrocchia e lo svolgimento dei compiti previsti dal proprio grado spirituale, è espressione della mobilità da cui dipende la costituzione di nuove realtà parrocchiali in Italia. Ma non solo.

Gli spazi e i luoghi interni alla parrocchia sembrano contenere iscritti nella materia e nelle loro forme le tensioni simboliche associate alle diverse modalità di presenza dei membri all'interno della parrocchia.

'Gendered spaces' separate women from knowledge used by men to produce and reproduce power and privilege.¹⁸⁰

Il processo di membership immette l'individuo in un meccanismo di visibilità sociale e spirituale che lo rende assimilabile o no ad alcuni ambienti, inserendolo in circuiti di mobilità rituale attraverso cui è data la possibilità di negoziare il proprio ruolo e i diritti associati alla propria sessualità. Quali sono i meccanismi attraverso cui si producono le differenze di genere iscritte nei ruoli spirituali?

¹⁸⁰ D. Spain, *Gendered Space*, University of North Carolina, 1992.

Pratiche dello spazio e genere. Una lettura

Il concetto di genere è stato ed è uno degli argomenti di maggiore interesse nell'ambito degli studi sulle chiese Aladura.

Nella riflessione antropologica tra il 1960 e il 1980, è prevalsa un'analisi culturale che ha privilegiato la comprensione delle forme culturali emerse dall'incontro/scontro tra protestantesimo coloniale e le tradizioni yoruba antecedenti alla diffusione del cristianesimo storico. In particolar modo, sono state analizzate le connessioni tra la struttura rituale delle chiese Aladura e i meccanismi di potere attraverso cui le stesse si sono costituite. Il divieto per le donne di divenire pastore è stato interpretato come il prodotto dell'impostazione autoritaria del protestantesimo coloniale, una politica che però sarebbe poi entrata in contrasto con l'apertura di spazi formali che hanno permesso l'inserimento femminile in ambiti religiosi importanti, fenomeno attribuito all'infiltrazione di credenze pre-coloniali che attribuivano poteri spirituali alle donne anziane (Oyewumi, 1997: 136-142; Amadiume, 1987: 123; Oduyoye, 1995a: 173-180; Peel, 2000:119; Turner, 1967 vol. 2: 42). L'equilibrio tra queste due tensioni contrastanti avrebbe rappresentato il perno intono a cui ha preso forma la ritualità e l'organizzazione della Celestial Church of Christ.

Il sistema cosmologico Yoruba contemplava infatti la presenza di divinità di natura femminile. Era ammessa la presenza di donne sacerdotesse al servizio di divinità maschili e femminili, motivo per cui secondo lo studioso Barber, nell'Africa Nord Occidentale pre-coloniale non potevano esistere prescrizioni contro le donne (Barber, 1991: 103, 288-289). All'interno di questo orizzonte storico-culturale, il concetto di potenza rituale (ASE) appare essere una categoria di "non-genere", in quanto elemento attribuito sia agli uomini che le donne, entrambi posti in relazione con figure di antenati ritrovate all'ingresso dei villaggi Yoruba (Badejo, 1996: 175-177; Drewal, 1992: 172 - 177, 180-186, 190). Questi elementi sono stati utilizzati per spiegare la natura promiscua della religiosità cristiana della Celestial Church of Christ, che ammette anche il culto di Maria, la madre di Gesù, e dei santi. L'eccessiva attenzione al concetto di "genere" avrebbe mistificato i principi organizzativi centrali nei processi relazionali delle società yoruba, come ad esempio il concetto di anzianità, perno intorno a cui si strutturano le relazioni di parentela e il lignaggio. Queste riflessioni, sollevate da alcuni africanisti

hanno avuto come scopo quello di smuovere la rigidità di analisi antropologiche e sociologiche eccessivamente incentrate nell'individuazione di visione etica occidentale della realtà. Se da un lato è plausibile l'interpretazione secondo cui i governi coloniali e le missioni cristiane occidentali sono stati casua di un mutamento dell'assetto socio-religioso e politico delle società yoruba, la vivacità politica e religiosa del cristianesimo Aladura, e della Celestial Church of Christ, richiede di approfondire le logiche simboliche che hanno presieduto la distribuzione dei ruoli di potere. La politica del cristianesimo coloniale avrebbe avviato un processo volto all'accentramento del potere nella leadership maschile, lì dove l'economia socioreligiosa e politica dei gruppi yoruba era caratterizzata da una bivalenza dei poteri, ma questo processo non avrebbe prodotto un appiattimento delle posizioni di potere, ma al sovrapporsi del modello cristiano di moglie e madre con quello di imprenditrice (Remy, 1975: 370-71; Sudarkasa, 1987: 25-39; 1981: 49-5). Questa lettura è stata affiancata negli ultimi anni da una critica che si è posta il problema non tanto dell'origine culturale delle pratiche rituali che strutturano la CCC quanto il perchè del rafforzamento di tradizioni coloniali o pre-coloniali a seconda della chiesa Aladura presa in esame (Crumbley 2003). Come sottolineato dall'antropologa D. H. Crumbley (2003) bisogna applicare una nuova prospettiva metodologica capace di coordinare la dimensione storica e locale di un'istituzione con l'influenza esercitata dagli assestamenti politici e sociali di uno stato, il tutto messo in relazione con l'*agency* individuale, che ne negozia i contenuti.

In questo modo è possibile cogliere la fluidità di relazioni che attraversano una parrocchia celestial e che comunicano il loro significato attraverso spazi e luoghi condivisi e ritualizzati. Attraverso un'analisi dei canali attraverso cui prende forma la diversità politica e spirituale che sostiene e alimenta le differenze di genere, emerge il senso delle relazioni e della comunità-parrocchia.

La lontananza creata dall'uso della categoria culturale di *genere* provoca una lettura viziata delle dinamiche interne alla Celestial Church of Christ, soprattutto di quelle connesse alla distribuzione dei poteri e degli spazi rituali che gli stessi strutturano.

La struttura della parrocchia, indagata nella dimensione locale della parrocchia di Brescia, evidenzia il bisogno di mantenere l'equilibrio in un sistema di relazioni che trae la sua forza dalla reiterazione di "performance" rituali, parte attiva nel processo di significazione dello spazio sacro e dei celestians in quanto "spiritual being".

Nel secondo capitolo si è cercato di mettere in evidenza lo scheletro politico-simbolico che stabilisce dei legami tra individuo e chiesa celeste, e su cui si regge la trasmissione del potere spirituale. Centro simbolico di ogni manifestazione interna alla chiesa è la figura del pastore e fondatore Oshoffa, colui attraverso il quale si stabilisce il ponte tra la chiesa celeste in cielo e la chiesa celestiale sulla terra. La realizzazione della missione affidata da Dio ad Oshoffa, ovvero di recupero della cristianità corrotta, richiede l'organizzazione di un sistema di relazioni che deve essere purificato da ogni tipo di corruzione, affinché si manifesti l'efficacia del potere stesso ricevuto da Dio e distribuito da Oshoffa ai suoi seguaci. Nel racconto biografico contenuto nella CCC Constitution, sono presenti alcuni aspetti importanti che riguardano la formazione del primo gruppo di seguaci e l'istituzione dei ruoli spirituali che ancora oggi caratterizzano il procedere simbolico della struttura gerarchica della chiesa.

Un episodio narrato da Oshoffa, e riportato nella CCC Constitution, riguarda il primo profeta della CCC:

"I began to prepare to return home to Porto Novo on the fifth day. I engaged ZINSOU as my new paddler. On my return there, all those who had known me before were curious. I began to have crowds of visitors. "About three days after my return to Porto Novo, my elder sister, ELIZA.BETH EKUNDAYO, came to me to say that her son, EMMANUEL MAWUYON (i.e. O'LORUNDARA) GUTON, had died. I went to him and found native doctors there who had tried unsuccessfully to bring him back to life. When they saw me, they quickly packed out of the room. What the native doctors failed to do, Christ did: for I touched the deceased, and he came back to life all in the name of Jesus Christ. It was this miracle that made my sister leave U.A.M. (Eleja) Church and follow me. Her son, Emmanuel, immediately received the holy gift of prophecy and thus became the first prophet of the Church. It was through him that a lot of our worship was revealed such as PAJASPA, the specially designed receptacle for taking collection at services (with a candle lit at one end).¹⁸¹

¹⁸¹ Trad. al testo : «Ho cominciato a prepararmi per tornare a casa a Porto Novo il quinto giorno. Ho ingaggiato Zinsou come Paddler. Al mio ritorno (in Porto Novo), tutti quelli che mi avevano conosciuto prima erano curiosi. Ho iniziato ad avere una folla di visitatori." Circa tre giorni dopo il mio ritorno a

Oshoffa racconta che il primo profeta della Celestial Church è il figlio di sua sorella, Elizabeth Ekundayo. Questo episodio viene invocato come esperienza legittimante il meccanismo da cui prende vita la politica che presiede l'istituzione dei ruoli spirituali previsti nella linea di leadership dei profeti e delle profetesse, mettendo in luce la dinamicità tra ordine divino, spazio e logiche familiari. La relazione simbolica tra il pastore di Montichiari e sua moglie è un esempio di questa dinamicità.

Entrambi sono considerati “elders”, tra i membri più anziani *spiritualmente*, nonostante possano essere presenti altri membri con un'età anagrafica più avanzata. Nei paragrafi precedenti si è già discusso delle implicazioni simboliche e sociali connesse al concetto di anzianità. Le diversità relative ai ruoli spirituali tra uomo e donna sono considerate emanazione diretta di una volontà divina, contenuta nella Bibbia e riferita, in un tempo storico contingente, tramite i profeti e le profetesse della chiesa.

Partecipando in maniera attiva delle attività rituali e non¹⁸² che si svolgono all'interno di una celestial parish si percepisce la centralità di un sistema ordinato di relazioni che sostiene la vitalità spirituale della parrocchia stessa. Quest'ordine appare strutturarsi attraverso un processo di opposizioni molto spesso appiatite sul concetto di genere ma che forse questo termine, rifacendosi ad una teorizzazione occidentale della differenza sessuale socialmente costruita, non riesce pienamente ad esprimere se usato per spiegare la realtà sociale e culturale di cui i Celestians sono portatori e promotori.

Attraverso la figura del pastore della parrocchia di Brescia e di sua moglie Anna, relazioni che disegnano spazi di genere (Bourdieu 1973; Massey 1994; Lugo e Maurer 2000) vettori di strategie di potere implicate nella definizione di ciò che i Celestians

Porto Novo, mia sorella maggiore, ELIZA.BETH EKUNDAYO, è venuto da me a dire che suo figlio, EMMANUEL MAWUYON (cioè O'LORUNDARA) GUTON, era morto. Sono andato da lui e trovò medici indigeni che avevano tentato invano di riportarlo in vita. Quando mi hanno visto, si sono rapidamente messi fuori dalla stanza. Ciò che i dottori nativi non erano riusciti a fare, Cristo ha fatto: ho toccato il defunto, e lui è tornato a vivere tutto in nome di Gesù Cristo. Suo figlio, Emmanuel, immediatamente ha ricevuto il dono sacro della profezia ed è diventato così il primo profeta della Chiesa. E 'stato grazie a lui che molte cose del nostro culto sono state rivelate come il PAJASPA, il contenitore appositamente progettato per prendere la raccolta durante le cerimonie (con una candela accesa ad una estremità).

¹⁸² Durante l'esperienza di campo il pastore Paolo mi ha inserita in un progetto culturale inter-parrocchiale volto alla promozione delle attività religiosa e spirituale promossa dalla Celestial Church of Christ in Italia, e in particolar modo dalla parrocchia di Brescia. Questa attività è stata svolta in gemellaggio alla Noah's Ark Parish (122 Dalberg Rd, London SW2).

considerano 'holy', o 'heavenly body' for heavenly home' (Adogame 1998), e nella distribuzione stessa del potere spirituale.

Sh. Paolo Ezekiele e 'Mother Anna'

La relazione tra Sh.P. Ezekiele e sua moglie Anna è centrale nelle politiche dello spazio e nella logica di distribuzione del potere spirituale in parrocchia.

Il potere complementare tra il pastore e sua moglie è parte del contenuto simbolico che struttura la nozione di genere nell'universo celestial. La relazione familiare e spirituale che lega il pastore e sua moglie Anna, così come altre unioni tra i membri della parrocchia, rappresentano il luogo relazionale e simbolico in cui avviene l'elaborazione delle rappresentazioni culturali associate alla sessualità e all'immagine di uomo e donna, secondo una logica religiosa che concepisce il benessere sociale e materiale in termini di abbondanza, protezione, benedizione e produttività. La parrocchia è presentata come un meccansimo che si regge su una distribuzione dei poteri e dei rispettivi spazi che gli stessi vanno a definire.

Il pastore fornisce guida spirituale per tutta la comunità, ma nello stesso tempo è anche il punto nevralgico, politico e simbolico da cui prende forma l'intera comunità parrocchiale. Il pastore è considerato il canale attraverso cui ancora oggi viene resa possibile l'azione di recupero dell'umanità dalla perdizione e dagli attacchi degli spiriti del male, connessi ad una forma di smarrimento del ruolo della donna, considerata soggetto debole ed incline al male, nonché causa di una possibile rovina dell'uomo.

Questa condizione di limite vissuta dalle donne sembra essere stata contraddetta dal ruolo importante che alcune hanno avuto nella storia della chiesa e della sua nascita e diffusione. Tra queste Ramotu Emmanuel, una ricca donna nigeriana di fede musulmana che nei primi tempi della diffusione della predicazione di Oshoffa concesse buona parte dei suoi appezzamenti di terra in Makoko per la costruzione della Diocesi in Nigeria. Un'altra figura femminile importante è quella di Yaman, la moglie anziana del pastore Oshoffa, la quale ottenne dal pastore Bada, succeduto alla guida mondiale

della CCC alla morte di Oshoffa, di presiedere gli incontri burocratici del pastore e di fornire consulenza in merito alle decisioni importanti da prendere.

D. H Crumbley (2003) mette in risalto come questa non sia solo storia perché anche oggi le donne nella Celestial Church of Christ ricoprono un ruolo tutt'altro che secondario. Molte sono infatti le profetesse e le donne anziane che predicano e svolgono un ruolo importante durante gli incontri di preghiera o le cerimonie. La loro azione però è sempre subordinata a quella degli uomini, i quali sono gli unici ad essere rivestiti di determinati poteri decisionali. Questi aspetti, se messi in relazione con la realtà della Ileri Oluwa Parish, apre spazi di riflessione.

Il percorso comunitario della moglie del pastore all'interno della CCC mette in evidenza particolari meccanismi relativi alla presenza femminile all'interno della chiesa, rivelando la logica che anima l'ascesa ai gradi spirituali previsti nelle linee gerarchiche dove è possibile per le donne avere accesso.

Anna è una donna di 51 anni, nata in Nigeria in una famiglia musulmana, di cui ha condiviso la fede per molti anni sino a quando non incontra P., da diversi anni già membro della CCC. L'incontro con P. EZEKIELE la porta a convertirsi alla CCC e a condividere il suo stesso cammino di fede. Nel 1987 si sposano secondo il rito della Celestial Church e nel 1994 P. EZEKIELE diviene pastore della 'Ileri Oluwa Parish'.

Il nome "Anna" è stato scelto dalla stessa il giorno del suo battesimo, avvenuto in età adulta. La scelta del nome è stata determinata da un ricercato riferimento ad alcuni personaggi dei testi biblici [Anna, profetessa, di Fanuel (Lc 2:36:38); Anna, sacerdotessa (Gv 18:13-24); Anna, moglie di Elcana, concepì Samuele (1 Sam2:21); Anna moglie di Tobi e madre di Tobia (Tb 1:9-20)].

Tutti i Celestians membri della 'Ileri Oluwa Parish' le si rivolgono con l'appellativo di "mother", raramente la si chiama per nome. Il titolo di 'Shepherd' del marito la immette automaticamente nel ruolo di 'Lace Senior Lady', il più alto grado nella linea di leadership prevista per le donne.

Anna è presentata in termini egualitari rispetto alle altre 'mother celestial', ma in realtà, in quanto moglie del pastore, possiede una maggiore autorevolezza agli occhi degli altri membri e delle altre mother celestial, che la considerano un punto di riferimento.

L'esclusività della figura della moglie del pastore è evidenziata dagli elementi che arricchiscono la sua sutana, in particolar modo una mantellina color rosa, arricchita da

ricami che ne distinguono la posizione rispetto alle altre “mother celestial”. Oltre a questi elementi la particolarità della sua figura è indicata dai luoghi fisici che occupa all’interno della spazio-chiesa. Alcuni antropologi, tra cui P. Bourdieu (1973) hanno evidenziato come l’esistenza di spazi di genere sia espressione di modelli di comportamento e rappresentazioni simboliche connesse al sesso e alle differenze tra uomo e donna in materia di autorità e potere.

Nel caso della moglie del pastore, più che le differenze, vengono messi in luce i privilegi spirituali della sua figura.

Anna è l’unica donna a potersi avvicinare alla zona dove siedono gli evangelist, senza però poter oltrepassarne il limite individuato fisicamente al recinto che circonda l’altare. Il limite di accesso è segnato da tre candele poste sul pavimento, e oltre le quali nessuna donna, neanche Anna, può andare.

Più che un divieto, il limite relativo alla possibilità di toccare l’altare è percepito come un elemento di continuità e di comunione con gli uomini e con ciò che gli stessi rappresentano.

«we are close to God, there is no difference, but we can not go on the altar during the service but we pray»¹⁸³

Nella condotta *pura* della moglie del pastore si racchiude la responsabilità per il mantenimento di un ordine religioso e sociale che non riguarda solo lei, ma tutti i membri di una parrocchia. Essere moglie del pastore e *mother celestial* significa infatti avere cura di tutti i Celestians della parrocchia.

La moglie del pastore non è solo immagine della donna che è stata salvata e che ha accettato di sottoporsi alle prescrizioni rituali previste dalla CCC Constitution, ma è colei che, divenuta parte del sistema rituale e politico della chiesa, ne incorpora il potere e l’efficacia divina associata. La possibilità data al suo corpo di essere il più vicino, fisicamente, all’altare principale, centro politico della comunità, è segno non solo del potere connesso al suo ruolo religioso, ma del fatto di essere ben accetta agli spiriti e agli angeli, *maleka*, che secondo i Celestians abitano e sovrastano lo spazio in cui è

¹⁸³ Conversazione con Emy, una lace lady conosciuta nella prima fase del campo, Febbraio-Maggio 2009. Trad. : « noi siamo vicine a Dio, non c’è differenza, non possiamo andare sull’altare ma preghiamo durante il service»

presente l'altare principale. Attraverso la moglie del pastore la benedizione di Dio può discendere con efficacia sui presenti perchè in quanto *madre* ha il potere di essere canale di vita per quanti richiedono guarigione, protezione, un lavoro, etc. La presenza fisica di Anna e delle altre 'mother celestial' (sette per ogni parrocchia) in prossimità dell'altare, è per i Celestians garanzia che le loro necessità, materiali e spirituali, affidate alla sua preghiera di intercessione, saranno esaudite.

Il contenuto religioso e politico presente nella relazione di potere che lega il pastore e sua moglie sembra possedere una forte carica performante che attraversa l'intera comunità-parrocchia-chiesa. Questa dialettica si riflette anche nella logica rituale attraverso cui avviene l'avanzamento dei membri nelle tre linee gerarchiche previste. Nello specifico si tratta del rito di unzione o 'Anointment', un atto rituale a cui possono partecipare solo i Celestians che hanno ricevuto il battesimo.

Durante questo rito, che si svolge in prossimità del periodo natalizio, il pastore, in virtù del potere precedentemente accordato da Dio al fondatore Oshoffa, richiede che sul battezzato discenda "una porzione"(cfr. CCC Constitution 199) del potere dello Spirito Santo. Questo rito è un passaggio molto importante nella cammino spirituale di un cele, in quanto momento di condivisione comunitaria in cui viene reso manifesto a tutti i membri della parrocchia la crescita spirituale realizzata da ciascuno e il conseguente riconoscimento politico del nuovo 'Spiritual Works' che si andrà a svolgere in parrocchia, in virtù del grado acquisito.

Nella CCC Constitution sono contenuti i riferimenti dottrinali circa l'importanza di questo rituale per tutta la comunità celestial.

"198. *Anointment* is a spiritual act whose *raison d'être* dates back to the fall of ADAM. Following that fall and the subsequent destruction of the world by water during the time of NOAH , God sought to give through MOSES the ten Commandments regulating human conduct to the people of Israel and the world. While MOSES was away coming with God to receive the commandments, AARON sinned by erecting graven images for the people to worship. When MOSES saw this on his return, he was so annoyed that he broke the tablet; but he subsequently entreated God on Aaron's behalf. God then said that if Aaron's sin 'was to be wiped out, he, MOSES, would have to anoint him with oil. This MOSES did and so AARON became the first man to be

anointed. After his anointment, he was renamed LEVI. He thus started the anointment which all "sons of LEVI" followed.

Again, when the people of Israel asked for a King like other tribes, GOD was pleased with their request. He chose SAUL for them and SAUL's anointment marked his coronation. But when SAUL disobeyed God's word just as ADAM had done, he lost the support of God and, therefore, the crown (1 Samuel 15: 1 - end). God chose DAVID and he was anointed King to replace SAUL (1 Samuel 16: 11 - 13). Similarly the anointment of SOLOMON settled the rivalry between him and ADONIJAH as to who should succeed DAVID as King. All subsequent Kings of Israel were similarly anointed. With regard to our Lord JESUS CHRIST, His uniqueness had been foretold in the Old Testament (Isaiah 7: 14 - 15) where He was referred to as "EMMANUEL", meaning "God is with us". His two names, JESUS CHRIST, define two different aspects of HIM. JESUS means "SAVIOUR" while CHRIST means "the ONE who is anointed KING from his mother's womb". (Luke 1: 30 - 33; 2:11). It was the name CHRIST that most worried Herod. He, Herod, had been anointed King like those before him, but it seemed to him that, by the very definition of the word CHRIST, this new born baby had been anointed King even before He was born. (Matt. 2: 1 - 5 and : 6).

It is this spiritual act of anointment that Celestial Church inherited gloriously by grace. Anointment after baptism in Church of Christ is very important. The ceremony of anointment is performed only by the Pastor usually once a Year during the Christmas/New Year period".¹⁸⁴

Se nell'articolo 198 della CCC Constitution viene ricostruito il fondamento e la motivazione biblica dell' Anointment, nell'articolo 199 ne viene esplicitata l'importanza per la Celestial Church:

199. Significance of anointment in Celestial Church of Christ.

"Early in the life of Celestial Church of Christ on earth, the Pastor made a supplication (which was granted) that God should allow that those anointed by him should be endowed with a portion of the power (Holy Spirit) given to him so as to foster in his

absence the power and glory of God (Numbers 11: 16 & 17). This is manifested by the fact that whenever an anointed person prays unto God for any specific purpose, the Holy Spirit, in recognition of the mark of anointment on the supplicant, will descend to fulfill that request and then leave (Numbers I 1: 24 & 25). This is different in character from that which permanently resides in God-sent messengers like Moses, Elijah, Elisha, the Pastor Founder S. B. J. Oshoffa etc”¹⁸⁵.

L’Anointment non interessa solo l’individuo in quanto membro della CCC ma l’intera comunità. Rappresenta quel rito di passaggio attraverso cui si realizza la crescita dei membri della parrocchia e di riflesso dell’intera comunità. Per questo motivo è una ricorrenza molto attesa durante l’anno, in occasione della quale si ha la premura di riordinare la chiesa e di sostituire gli addobbi vecchi con altri nuovi, che resteranno invariati per tutto l’anno a venire.

¹⁸⁵ Trad.al testo. : 199. All’inizio della vita della Chiesa celeste di Cristo sulla terra, il Pastore fatto una supplica (che è stato concesso) che Dio dovrebbe permettere che coloro unto da lui dovrebbe essere dotata di una parte della potenza (Spirito Santo) dato a lui, in modo da promuovere in sua assenza, la potenza e la gloria di Dio (Numeri 11: 16 e 17). Questo si manifesta con il fatto che ogni volta che una persona prega consacrati a Dio per uno scopo specifico, lo Spirito Santo, in riconoscimento del marchio della unzione sul supplicant, scenderà a soddisfare tale richiesta e poi lasciare (I Numeri 1: 24 & 25). Questo è diverso carattere da quella che risiede stabilmente in Dio mandò messaggeri come Mosè, Elia, Eliseo, il Pastore Fondatore SBJ Oshoffa ecc.



Nella foto sono presenti alcuni membri del coro che durante la cerimonia intonano gli hymns, i canti dello Spirito.

Questo rituale rappresenta un evento che corona dei percorsi di perfezionamento spirituale, che dichiara legittime le manifestazioni o i segni divini ricevuti dai Celestians durante gli incontri di preghiera e le cerimonie che si sono svolte durante l'anno. Come ogni cerimonia e pratica rituale, vengono mantenute le divisioni spaziali tra uomini e donne. Colui/Colei che deve ricevere la preghiera avanza verso il pastore danzando, per poi fermarsi in ginocchio. Prima dell'intervento di Sh. A., che ha il compito di condurre la preghiera e di imporre le mani su quanti si presentano per ricevere la preghiera di unzione, alcune tra le *mother cele* presenti accompagnano le donne che devono ricevere la preghiera e che avanzano verso il pastore, posizionato in prossimità dell'altare. Tra queste Anna, la moglie del pastore, si fa prossima alla "supplicante" circuendole il corpo con il suo *loin*, la cintura di colore giallo che indossa intorno ai fianchi e che presenta sull'estremità disegnate 3 croci.

La cintura, il numero delle croci, le frange, i merletti ed altri elementi applicato alla cintura o alla sutana non solo rappresentano alcuni tra gli elementi simbolici che



indicano il grado spirituale di ogni membro, ma sono oggetti santificati considerati conduttori di benedizione, partecipando alla creazione dell'ordine sociale e religioso 'heavenly' a cui aspira la comunità celestial.

Queste pratiche sono spiegate e legittimate attraverso un costante richiamo al testo biblico, (Daniel 10:5; Revelation 1:13; Exodus 29:5; Matthew 3:4; Acts of Apostle 21:11; Psalm 109:19; Leviticus 16:4)

«That is the Celestial Church of Christ or you! In place of the golden crowns, *the elders attach golden frills to their loins*. This is because male worshippers on earth are enjoined not to cover their heads during worship [**1 Cor. 11:4**]. In the New Testament, handkerchiefs and aprons worn by Paul, a sanctified man of God who worshipped in the synagogue, were put on the sick who then became well [At 19:11-12]. Any object can

be so sanctified as the Holy Spirit wills. Therefore, oil, perfumes, palm fronds, candles, crosses, incense, water, loins, handkerchiefs and any other objects used in the CCC, as long as they are directed by the Holy Spirit, are considered sanctified by God.»¹⁸⁶

L'efficacia simbolica di cui sono carichi questi elementi investe non solo la persona che riceve la preghiera e lo spazio che occupa ma anche chi conduce la preghiera e vi partecipa, essendo occasione di conferma e di esercizio del potere riconosciuto dalla comunità orante.

Attraverso il movimento rotatorio con cui “mother Anna” circonda il corpo della donna che sta per ricevere la preghiera di unzione, viene definito un nuovo spazio considerato sacro, che permette la discesa degli angeli e dello Spirito di Dio, la cui presenza è simboleggiata e veicolata, in quel momento, dalla sua cintura. In questo modo lo spazio che la donna occupa è reso immune da influenze malefiche, così come tutta la sua persona. L'oggetto rituale diviene parte ed espressione della trasformazione che subisce la donna, della crescita spirituale che riceve e che verrà suggellata dall'applicazione sulla sua sutana di nuovi ricami e colori, ad indicare la crescita avvenuta nella linea di leadership. Tutta la cerimonia è caratterizzata da preghiere spontanee condotte da Anna e da suo marito P., accompagnate dal canto degli hymns previsti per il rito. Attraverso questi inni si invitano gli angeli a partecipare alla preghiera *portando* sulla persona interessata la benedizione di Dio.

In occasione della cerimonia di *anointment* che si è svolta nel Gennaio 2010, diversi cele hanno visto aumentare la loro posizione gerarchica e quindi acquisire nuove responsabilità nei confronti della comunità parrocchiale. Anche Ezechiele, il fratello di Sh, A., è passato da “Honorary Senior Evangelist” a “Senior Evangelist”, divenendo a tutti gli effetti un “full time worker” della parrocchia.

¹⁸⁶ Commento di M/S.E. Micheal.T.Odubango durante il “Sermon” in occasione della cerimonia di Anointment svoltasi presso la parrocchia ILERI OLUWA nel mese di Giugno 2011. Trad. :

« Questa è la Chiesa celeste di Cristo o voi! Al posto delle corone d'oro, gli anziani attribuiscono fronzoli d'oro per i loro lombi. Questo perché i fedeli di sesso maschile sulla terra sono imposti di non coprirsi il capo durante il culto [1 Cor. 11:04]. Nel Nuovo Testamento, fazzoletti e grembiuli indossati da Paul, un uomo santificato di Dio che adorava nella sinagoga, sono stati messi sui malati che poi divenne ben [At 19,11-12]. Ogni oggetto può essere così santificato come la volontà dello Spirito Santo. Pertanto, olio, profumi, foglie di palma, candele, croci, incenso, acqua, lombi, fazzoletti e altri oggetti utilizzati nel CCC, purché sono diretti dallo Spirito Santo, sono considerati santificati da Dio»

La partecipazione a questo rito permette di accedere alla complessità simbolica che caratterizza le relazioni tra individuo e comunità, e il livello su cui queste si collocano. Essere parte di una chiesa celestial non si pone su un livello metafisico, interiore, ma un modo attivo attraverso cui un *cele* è chiamato a riconfigurare la sua intera esistenza, che non prevede distanza tra spirito e materia. La vita di un cele è tale solo se totalmente riattraversata e riconfigurata dall'esperienza di un potere divino che immette l'individuo in un ordine sociale in cui la materia può esistere ed è ammessa solo se *santificata*.

Un cele considera se stesso parte della famiglia dei santi di Dio, 'the white garment is a symbol of the redeemed that are perpetually on holy ground [Ap. 7: 13-17]'. L'intera esistenza materiale e spirituale di un individuo può essere riscattata dal male solo se questi è totalmente parte della comunità. La presenza di riti e pratiche va a segmentare le fasi di una vita che non prevede i confini classici della laicità così come intesa nel mondo cristiano occidentale. Gli aspetti e le situazioni evidenziate permettono di aprire una parentesi relativa alla costruzione della categoria di genere all'interno della Celestial Church of Christ.

Nel quinto capitolo la stessa prospettiva è applicata all'analisi di alcuni riti che si svolgono all'interno della parrocchia.

Adogame in "Ranks and Robes: Art Symbolism and identity in the Celestial Church of Christ in the European Diaspora"(2010) mette in luce quanto i simboli rituali, e i processi che portano ad una loro produzione e condivisione comunitaria, presentino una struttura molto complessa. Gli oggetti "santificati" riflettono una prassi che trova la sua spiegazione in un incrocio tra dimensione cristiana e credenze proprie del sistema cosmologico yoruba, ma verrebbero utilizzati come mezzi per ottenere un 'risultato'. La simbologia connessa agli oggetti rituali deriverebbe dal ruolo degli oggetti nei processi organizzativi della chiesa e della sua struttura relazionale.

Questi aspetti vogliono essere interrogati in relazione alla presenza della Celestial Church of Christ nel contesto politico e religioso europeo, un contesto che, in ambito

cristiano, è caratterizzato da politiche ecumeniche che tentano un raccordo tra le diverse chiese cristiane diffuse sul globo. Questa dimensione storica e religiosa è parte integrante di quella che Adogame definisce “Politics of Cultural Identity”(Adogame 1999). La Celestial Church of Christ è dagli anni 90’ membro della OAICs (Organization of African Indigenous or Independent Churches) e del World Council Of Churches. Entrambe queste organizzazioni mondiali portano avanti una politica ecumenica, proponendo l’unità tra le diverse chiese cristiane sulla base di un programma comune:

- la rivitalizzazione delle comunità africane attraverso la costruzione di un capitale sociale e religioso comune;
- un collegamento tra lo Spirito Santo e il cambiamento delle comunità stesse;
- la partecipazione ai processi politici e religiosi mondiali.

Adogame, in “Mission from Africa- The case of the Celestial Church of Christ in Europe” (2000, Zeitschrift Fuer MissionSwisswenschaft un Religionswissenschaft) mette in evidenza un dato importante relativo alla presenza delle chiese africane indigene in Europa, ovvero la messa in pratica di quelle che chiama “evangelistic strategies and dynamics”. Il fondamento di queste strategie è stato individuato nella volontà della Celestial Church of Christ di mantenere la propria identità e la propria tradizione religiosa per rendere possibile una ri- cristianizzazione dell’Europa. Questo processo sarebbe reso possibile attraverso tre iniziative: a) la partecipazione al dialogo ecumenico attraverso l’adesione all’OAICs, b) l’uso di media e tecnologie avanzate attraverso cui oggi è possibile mettere in collegamento le diverse parrocchie mondiali e creare un collegamento worldwide tra tutti i celestial sparsi nel mondo; 3) la promozione di un linkage spirituale globale tra tutti i celestial, definiti dal successore di Oshoffa, Bada, “the children of God”(Adogame 2000: 37).

La politica religiosa celestial infatti possiede una dinamicità interna che prevede l’organizzazione di spazi partecipati da tutti i membri celestial, anche se non condividono o abitano lo stesso territorio. Questo ‘circuitto rituale worlwide’ è reso possibile attraverso incontri e festivals annuali che vengono organizzati nelle principali sedi parrocchiali della Celestial Church in diversi momenti dell’anno. All’interno di questa dimensione spazio-temporale, assume una connotazione particolare il termine “etnia”. Questa etichetta, oggetto di una profonda riflessione nell’ambito delle scienze

sociali, ricorre nel linguaggio dei cele come criterio distintivo di provenienza tribale, che emerge con vigore, a discapito di altri aspetti, durante le cerimonie o gli incontri di preghiera che si svolgono in parrocchia. Ne sono un esempio il modo di danzare, di battere le mani e di compiere determinati gesti, aspetti che emergono con evidenza durante le cerimonie quasi a voler sottolineare la bellezza della propria origine e appartenenza culturale e la libertà concessa dalla Celestial Church of Christ di vivere e condividere con gioia questa appartenenza.

La dimensione locale della parrocchia permette di riflettere sulla condizione di plasticità che caratterizza la territorialità della comunità celestial e alla cui luce bisogna leggere i criteri simbolici incorporati negli spazi e nelle pratiche di genere che caratterizzano questi spazi. La ritualità partecipa alla definizione di confini e identità che rispondono agli spazi permessi dai circuiti politici globali, e che la religione incarna.

Nel quinto capitolo, attraverso l'etnografia del Sunday Service, si metteranno in evidenza i meccanismi che alimentano l'identità religiosa dei celestians e quale il senso un discorso sulla continuità/discontinuità nella storia culturale e religiosa di una chiesa africana indipendente in Italia.

Organizzazione del culto nella Celestial Church of Christ.

«Try to live Christianity with our national clothing, in harmony with our own cultural heritage». Così l' Organizzazione mondiale delle Chiese Africane Indipendenti (OAIC) definisce le AICs, che fondano il loro senso identitario e religioso in una forma di cristianità vissuta secondo canoni culturali africani.

La Celestial Church of Christ presenta, in questo senso, un'organizzazione accurata del culto in un sistema ordinato di cerimonie e rituali, distinti in 'Festivals' e 'Service'.

I 'Festivals' consistono in ricorrenze annuali, celebrati in ogni parrocchia in concordanza con la diocesi, in specifici periodi dell'anno: Natale, Pasqua, Annual Harvest Thanksgiving¹⁸⁷ e Holy Mary's Day¹⁸⁸.

I 'Services' sono cerimonie rituali ordinarie ed occasionali, organizzati secondo uno schema definito all'interno dell'Order of Service':

95. There is an Order of Service laid down in the Celestial Church of Christ for different occasions such as Marriage, Funeral, Mass in remembrance of the Dead, etc. The order for the respective occasion is strictly as revealed by the Holy Spirit and is set out in the booklet titled "Order of Service" obtained from the Supreme Headquarters in Porto Novo, the Nigeria Diocesan Headquarters, Makoko, Lagos and indeed from many parishes all over the country. (CCC Constitution)

¹⁸⁷ HARVEST: God ordained the feast of harvest. In obeying this statute of God and to enhance the fulfilment of God's design for his children, all Celestians - children and adults - observe the festival of harvest as it is recorded in Exod. 23:16. There are, year in year out, evidences, and testimonies abound that the observance of this festival brings in its trail the blessing enumerated in Exod. 23:25-30. (CCC Constitution 94)

¹⁸⁸ This is in commemoration of the appearance of Holy Mary to the Pastor on the 15th day of July 1977. The significance of Holy Mary to the Celestial faith can be traced to the earliest days of the Celestial Church of Christ; for the very first spiritual hymn that was given to the Church through one of the early prophetesses of the Church (WOLISATA) was the hymn which reads thus (Hymn No. 762 CCC Hymn Book). Significantly, thirty years later, on 15th day of July 1977, the Pastor, in a trance, saw himself climbing a number of steps until he got to a plane full of fallen leaves and sighted a fair white lady clad from top to toe in blue apparel and standing in a posture as if shielding something away from him. Then the Pastor found himself descending steps until he sighted a Church from which a Reverend Father emerged and bowed in homage to him repeatedly. Then the Pastor found himself ascending again back to the spot where he earlier saw the fair lady. (CCC Constitution 96).

I services sono distinti in : **Daily** (Morning Service at 5.30 am), **Weekly** (Sunday at 10.00 am, Wednesday & Friday at 6.00 am, Prophet's Service on Thursday at 7.00 pm or Friday after Power day Service, Service for those seeking God's mercy, Wednesday at 9.30, Service for Pregnant Women, Friday at 3.00 pm) **Monthly** (New Moon Service) **Annual** (Passion Week, Washing Feet on Holy Thursday, Easter, Ascension, Pentecost, Blessed Virgin Mary Day, 1st Friday of July, Christmas Service, End of Year Service, 31 December from 10.00 pm) e **occasional** (Marriage, Naming Ceremony, Burial Service, Baptism, Amissa, Foundation Laying, House/Church Dedication).

Tutti i "services" presentano una medesima struttura rituale, che prevede l'alternanza di tempi, spazi, e gesti:

Procession → **Adoration** → **Confession of Sins** → **Thanks** → **Intercessory Prayers** → **Sermon** → **Thanks offering** → **Blessing** → **Grace** → **Recession**

L'organizzazione dello spazio e del tempo rituale è connessa ad un principio costitutivo della chiesa: la sua dimensione ultraterrena.

I celestians credono infatti che la loro chiesa esistesse nello spazio *orun* (trad. inglese *heaven*), prima ancora di nascere storicamente in *aye* (trad. inglese *earth*).

Oko igbala ikhein	The last ship of salvation
Oko igbala ikhein	The last ship of salvation
Oko igbala Ikhein ni ijo Mimo	The last ship of salvation is Celestial Church
of Christ	
Eni ti ko ba wonu oko na	He who fails to enter the last ship
Yio rii sinu bu omi	Will sink into deep water
Baba pa lese lat'Orun wa	Father from Heaven authorises
Ki gbogbo aiye si wairiri	That the Whole world may all tremble
Fun 'jo Mimo, lat' Orun wa	From celestial Church of Christ from
above	
Ijo yi ni, yio we aiye mo	The fold to purify the world
Aje, oso, yio wariri	Witches, wizard, will all tremble
Awon Angeli si kun f'ayo	Angels are filled with happiness

Iyanu f'oko Ikein
Halleluja fun ise Oluwa

We marvel at this ship
Halleluja for all the works of God

Igba Ironu de
Yara si Iye ainipekun
Oko kehin ti de
Kristi npe elese
Awon oniyemeji
Nwon yio gunle sebutu ofo Aje ko le woko na
Oso ke le woko na
Nwon yio gunle sebutu ofo

This is the time to think
Make haste to evarlisting life
The last Ship as arrived
Jesus calleth sinners
Those people with doubtful minds
They will land upon empty harbour
Sorceres cannot board the ship
They will land upon empty harbour

Ka sowopo ka joyin Baba
Fun 'jo ikhein to sokale....
down.....¹⁸⁹
(Y.H.N. 605/E.V. 12)

Let's unite to praise our Father
For the last church He sent

Questo hymn (canto dello spirito) è considerato un manifesto dell'identità spirituale e culturale della chiesa.

Odeyemi descrive CCCW 'the embassy of heaven on hearth' e i membri della Celestial Church of Christ come individui 'seated in heavenly places even though they still move about physically on earth' ...that is why the church is 'Celestial' and not terrestrial'¹⁹⁰.

Sia all'interno della CCC Constitution, che nei testi attuali prodotti dai membri della chiesa, si sostiene l'origine divina di ogni aspetto relativo ai 'services' e alle modalità del culto.

Celestial service is divinely divided into twelve identifiable steps, one leading to the other like rungs of a ladder. These twelve steps have their codes rooted in the twelve tribes of Israel through which Abraham's covenant and blessings are inherited and passed from generation to generation.

¹⁸⁹ Traduzione effettuata con la collaborazione di Sh, Paolo durante il campo.

¹⁹⁰ Odeyemi (1992) The Coming of Oshoffa and the Birth of Celestial Church of Christ. (Lagos)

...what this means to every devote Celestial is that power and blessing flow into his entire life from the root o the covenant of salvation...¹⁹¹.

Il 'Service' rappresenta la dimensione rituale spazio-temporale in cui avviene il controllo di quelle forze malefiche che la tradizione religiosa della CCC associa alle figure di 'witches e traditionalist power' (Adebanjo 2004:63).

La prospettiva escatologica della Celestial Church of Christ si basa sulla realizzazione di una salvezza (*igbala* in lingua Yoruba) possibile 'qui' e 'ora'. Il tempo rituale è strutturato sulla base di un principio di efficacia. Le cerimonie e i services che si svolgono durante la settimana riflettono l'idea che esiste una correlazione tra dimensione tempo e bisogni spirituali e materiali. Attraverso parole e gesti rituali, i membri riuniti per lo svolgimento del service, invocano la benedizione di *Jehovah*, *Jesu Kristi*, *Emi Mimo*, *angeli/maleka*, forze spirituali a favore dell'uomo, di contro a *esu/satani*, *aje*, *oso* e *ajogun* (inserire riferimenti) forze spirituali malefiche. La performance rituale è il mezzo attraverso cui costruire un ambiente idoneo alla presenza di Dio e dei suoi angeli, e ricevere *Agbara/spiritual power* (Adogame 1999; Peel 2002)

When you call Jehovah and Jesu Christ, you make it clear that they are able to save you and that they possess abundant resources for your liberation.. to call the three names, we (members) by this act invite three important pillars to come for a specific suropose.. When you call 'Jesu Christ' you also require him to come to our aid. Jesus is near us than God, because he has passed through this world and he is best able to understand our human frailty. For this reason he is our priest who pleads for us in front of God, the Father Almighty.¹⁹²

¹⁹¹ La prima parte del discorso si riferisce ad una esortazione di Hon. Evangelist Mike Youndein durante il Sunday Service del 20 Marzo 2011 presso Ileri Oluwa Parish. La seconda parte ad un intervento di Sh. Paolo Ezekiel Alowosiel durante il Sunday Service del 4 Dicembre 2011.

¹⁹² Brano tratto dall'intervento di M.E. Shonimbare durante il Sunday Service del 22 Marzo 2011.

Weekly Activities

Un calendario affisso all'ingresso della parrocchia, ricorda ai membri i services della settimana:

Day	Name of Day	Time	(Archangel Shift)	for Whom
Sun.	(Day of Glory)	10:00 a.m	Raphael/Sachiel	Devotional
Sun.	Day of Glory	06:00 p.m	Raphael/Zamael	Devotional
Wed.	Day of Mercy	9:00 a.m	Michael/Zamael	Favor
Wed.	Day of Mercy	6.00 p.m	Michael/Anael	Devotional
Fri.	Day of Power	12:00 noon	Haniel/Anael	Prophets etc
Fri	Day of power	3:00 p.m	Aniel /Cassiel	Pregnant
Fri.	Day of power	6:00 p.m	Haniel/Michael	Devotional

Come emerge da questo programma, il calendario liturgico settimanale della Celestial Church of Christ si basa su quattro giorni: Domenica (Lord's Day) , Mercoledì (Mercy day), Giovedì (Victory Day) e Venerdì (power day).

La scansione temporale dei culti settimanali in quattro giorni piuttosto che in sette è, secondo Adogame (1999:159), un retaggio culturale della tradizione culturale Yoruba. Nel calendario tradizionale Yoruba ciascun giorno della settimana era dedicato agli *Orisha*¹⁹³, divinità in contatto con gli spiriti degli antenati, e altre forze, umane e vegetali, che abitano il mondo visibile ed etero. La religione degli Orishà è legata alla nozione di famiglia¹⁹⁴. La famiglia nella discendenza da un comune antenato e che comprende i vivi e i morti. *Orisha* sarebbe all'inizio un antenato divinizzato che, in vita, avrebbe stabilito un controllo su certi fenomeni della natura, come il tuono, il vento, le acque dolci e le salate, oppure la possibilità di esercitare certe attività come la caccia, la forgiatura dei metalli o ancora la conoscenza delle virtù e dell'utilizzo delle piante. Il potere (ashè) dell'antenato-orishà avrebbe la facoltà, dopo la sua morte, di trasferirsi momentaneamente in uno dei suoi discendenti nel corso di una transe di possessione.¹⁹⁵

¹⁹³ Rif. Olupna (2008) *Orisa Devotional as World Religions: The Globalizations of Yoruba Religious Culture*, e Stewart, M., (2008) *Orisha traditions in the west*. In M.A De la Torre (eds) *The hope of liberation*. Baylor University Press.

¹⁹⁴ P. Fatumbi Verger (2008) *Orishà. Gli dei Yoruba in Africa e nel nuovo mondo*. Lendas.

¹⁹⁵ ibidem

Secondo la cultura Yoruba, gli Orisha abitano *l'orun*, una dimensione ultraterrena dell'universo, mentre *aye*, la terra che gli uomini abitano, sarebbe teatro di un continuo scontro tra orisha, e e gli *aijongin*, agenti spirituali la cui azione è sempre contraria all'uomo. L'universo, diviso in *orun* e *aye*, sarebbe stato creato da un essere supremo di nome Olodumare¹⁹⁶, capo di tutti gli Orisha. A questa concezione del cosmo sembra essere connessa quella dell'individuo, concepito in quanto compresenza di *ara* (corpo fisico), *emi* (respiro) e *ori* (spirito). *Ori*, in quanto dimensione di "spirito" nell'uomo, rappresenta il punto di congiunzione tra le questioni umane e il mondo eterico.

Nel calendario Yoruba, il primo giorno della settimana (identificato con la Domenica del calendario Gregoriano) è dedicato ad Obatala, la divinità della creazione, il secondo a Orunmila, maestro della divinazione, il terzo Ogun (Osoosi) e il quarto alle divinità Sango (Oya)¹⁹⁷. Anche i quattro punti cardinali sono, secondo la cultura Yoruba, sotto il controllo di quattro *Orisha*: Obatala a nord, Oduduwa il sud, Shango e Orunmila ad est (Adogame 1999). Secondo la dottrina della Celestial Church of Christ, i quattro punti cardinali e le quattro fasi di una giornata, convenzionalmente *mattino*, *pomeriggio*, *sera* e *notte*, sono poste sotto l'influenza e il potere di quattro arcangeli: Micheal, Gabriel, Raphael e *Uriel*. Micheal, che controlla l'Est, è definito "Guardian Angels, the arcangel of God who conquered Lucifer and chased him out heaven. Rev 12:7"¹⁹⁸ (Adebanjo 2002). *Gabriel*, posto al controllo dell'Ovest, è l'angelo della guarigione, della benedizione e dell'umiltà (Adogame 1999:144). *Raphael* è considerato l'angelo che ha il potere di prevenire le malattie e gli eventi tragici. Secondo la tradizione della Celestial Church, Raphael controlla il potere degli oceani e ha il controllo del Sud. *Uriel* rappresenta l'angelo della battaglia ed è posto al controllo del Nord. I Celestians ritengono anche che Uriel sia il guardiano delle anime dei morti che le conduce a Cristo (Adebanjo 2004: 63)

Gli angeli sono invocati come i conduttori del potere di Dio sugli uomini, esseri divini invocati con l'appellativo 'holy' (Holy Micheal) perché si ritiene che siano coloro che durante il service hanno il potere di 'aprire'¹⁹⁹ e far scendere le benedizioni di Dio su quanti si trovano riuniti in preghiera.

¹⁹⁶ Op.cit p.75.

¹⁹⁷ Op.cit. p. 143

¹⁹⁸ Sermone domenicale di Hon. Evangelist Imomunie.

¹⁹⁹ Conversazione con Sh Paolo Ezekiele durante la prima fase del campo (Febbraio 2010- Agosto 2010).

Jesu Khristi è identificato con ‘Godhead’ (Adogame 1999:142). Il suo nome è costantemente invocato durante i services, ‘L’Oruku Jesu’ (trad. in inglese ‘In the name of Jesus’). Dispensatore di potere, vittoria, benedizione e guarigione, Jesu Kristi è mediatore presso Dio, colui che comanda gli angeli.

Adogame (1999; 2000; 2002; 2005) individua un parallelismo tra la figura di Jesus Kristi e *Esu*, divinità *Orisha* che nella tradizione religiosa Yoruba, viene identificato con ordine, pace e giustizia. *Esu*, nelle rappresentazioni culturali e religiose Yoruba, appare come mediatore tra Orisa e Ajogun (spiriti malefici) e Orisa e gli esseri umani.

Emi Mimo (Holy Spirit) è identificato con il potere di Dio. Viene invocato ricorrendo a diverse espressioni utilizzate durante i services: *Adaba Mimo* (Holy Doves), *Emi Olutunu* (Spirit of Comfort), *Ogun Mimo Orun* (Heavenly host), *Oba Olore* (Benefactor), *Oba Anu* (King of Mercy), *Oba Iye* (king of Life).

Emi Mimo rappresenta il potere (agbara) performante lo spazio sacro della chiesa *Ile Esine/Ile Adura*. In “Yoruba in Diaspora. An African Church in London”, Harris ne propone una definizione: *the unseen principle of efficacy that emanates from God and articulates his creation through web of energy* (Harris 2006:54).

La ritualità della Celestial Church of Christ presenta elementi di continuità e discontinuità con la tradizione religiosa dei gruppi Yoruba.

Fattori di discontinuità riguardano l’organizzazione delle cerimonie rituali, ad esempio la struttura del service, che, secondo De Surgi (2001), riflette gli schemi liturgici della chiesa metodista e della chiesa cristiana Aladura dei Cherubini e Serafini. Elementi di continuità riguardano invece le procedure e pratiche rituali. Ne è un esempio la funzione attribuita dalla Celestial Church of Christ alla preghiera rituale (*Eto Adura*) e al ‘power of words’. Nella lingua Yoruba, il termine *Eto* sta ad indicare una pratica sacra il cui scopo è quello di recuperare una relazione di rottura con le forze soprannaturali al fine di orientarne l’azione a favore dell’uomo. La preghiera (*Eto Adura*) intesa come strumento per ottenere dalla divinità potere spirituale (Adogame 2000), è collegata, da Hoedl (2011) ad una forma di preghiera-poesia, *Oriki*, recitata in onore degli *Orisha*, esseri divini identificati anche con gli antenati.

Un ulteriore elemento di congiunzione tra tradizione Yoruba, CCCW e altre forme di cristianesimo Aladura, riguarda il simbolismo rituale dei services.

Oguginbile²⁰⁰ individua alcuni elementi comuni nelle cerimonie rituali:

- *Prayer*: Used in conjunction with other ritual elements.
- *Fasting*: Total or partial abstinence from food for specific number of days; used to support prayers.
- *Candle*: To invoke holy angels and ward off evil spirits.
- *Psalms*: Recitation for deliverance, victory, intercession, dedication and petition.
- *Sponges/Soap*: To wash off misfortunes, illnesses and sickness.
- *Water*: Healing and rejuvenating the womb of the barren.
- *Olive Oil*: Healing and anointment.
- *Palm fronds*: To avert danger.
- *Sacred Dresses/Garments*: Protection from evil spirits, purification, dedication.
- *Handbell*: Elimination of evil spirits and invocation of holy angels.
- *Staff*: To invoke healing and good spirits.
- *Fruits*: Communal sacrifices; invitation of blessings. These include coconut, orange, pawpaw, mango, etc.
- *Alms*: (e.g. money, clothes): To transfer diseases and liberate.
- *Crucifix Images*: (made into chains, rings): To ward off evil
- *Salt, Honey, Roasted ground corn*: To invoke happiness, sweetness.
- *Animals*: (e.g. goat, hen, cock, sheep), To cure extreme diseases.
- *Spiritual Incitation*: For protracted illness and pregnant women.

La presenza di concordanze tra la tradizione religiosa dei gruppi Yoruba e la dottrina della Celestial Church of Christ, ha prodotto interessanti riflessioni, sia in ambito socioantropologico che teologico.

Secondo Anderson (2001) la continuità sul piano simbolico e rituale, spiega la tensione della Celestial Church of Christ e delle altre chiese Aladura alla liberazione dagli spiriti del male, tanto da definirne le pratiche religiose nei termini di «teologia in atto»²⁰¹. Olunbile (1997) attribuisce all' impostazione dottrinarina, incentrata su una liberazione

²⁰⁰ Ogungile D., (1997), *Meeting Point of Culture and Health: The Case of The Aladura Churches in Nigeria*. Nordic journal of African studies 6 (1): 98:111.

²⁰¹ A. Anderson (2001) African Reformation. African Initiated Christianity in the 20th Century.

dagli spiriti del male, il successo delle “Aladura Churches”²⁰². Diversa è la posizione di (Comaroff & Comaroff 1991) che interpretano il cristianesimo ‘indigeno’ nei termini di «teologia di liberazione» in quanto forma di rifiuto della tradizione ecclesiastica e di liberazione dall’influenza missionaria.

Con il passare del tempo queste letture si sono rivelate riduttive e semplicistiche ed è sorto il bisogno di contestualizzare la spiritualità e le forme rituali delle chiese africane indipendenti alla luce di diversi fattori.

OJO OLUWA- The Lord’s Day

‘Ojo Oluwa’ significa ‘Giorno di Dio’. Nella settimana liturgica della Celestial Church è considerato il giorno più importante, in cui l’elder incaricato della conduzione del service amministra il culto all’altare.

L’inizio del Sunday Service è collocato verso le 10.00 del mattino. Nella parrocchia Ileri Oluwa la ‘messa’ inizia verso le 11.00 a.m e ha una durata variabile dalle quattro alle 7 ore. Solitamente al termine del service ci si trattiene per una cena collettiva a base di riso e carne di mucca, preparata da alcune donne della parrocchia.

La Domenica è il giorno in cui la parrocchia si riempie. Non tutti arrivano in orario per l’inizio del service, e questo perché pochi sono i celestial che abitano in Brescia o nei dintorni. Molti infatti arrivano da diverse città del nord Italia: Milano, Torino, Verona, Piacenza, Bologna.

La maggior parte delle persone presenti in parrocchia sono membri, riconoscibili dall’abito che indossano, la *sutana*. Altri sono visitatori di passaggio, amici o conoscenti che, non conoscendo la realtà della chiesa, partecipano per un giorno al service. Tra questi è capitato di incontrare individui che avevano già fatto esperienza della chiesa in Nigeria, e che giungono nella parrocchia di Brescia per vedere ‘come stanno le cose qui’. Tra queste Adanna, una ragazza nigeriana battezzata celestial in Nigeria, ma che da tempo non frequentava più la chiesa, soprattutto da quando vive in Italia:

²⁰² Op.cit p. 146

I used to go Cele from when i was born till when I was 24, then I left to go to a Pentecostal church. I know people have different issues and experiences. I know why I left Cele.. I would never say it is not a Church and they don't worship Christ, they do, but maybe in this day and age the way they worship is not acceptable... One other thing about Cele is the Leadership, they are just like the Nigerian Government..I want to see how in Italy²⁰³

La mattina di Domenica la parrocchia viene aperta da alcuni *elders* evangelist che abitano in Brescia o nelle periferie, e che giungono per primi sul luogo per avere il tempo di pulire gli ambienti interni della chiesa e prepararli allo svolgimento del “service”. Anche se la “messa”¹, la parte pubblica del rito a cui tutti, membri e visitatori di passaggio, hanno la possibilità di partecipare secondo specifiche modalità, inizia verso 11.00, è prevista una fase propedeutica di sistemazione della chiesa e di tutte le aree (altare, coro) che si trovano al suo interno.

Questa prima fase consiste nella preparazione dell’incenso e di altri oggetti (acqua, spugne, candele, vassoi, vivande varie) che verranno utilizzati per la purificazione degli ambienti, degli oggetti e delle persone presenti in parrocchia.

Il rito che precede il service domenicale, inizia all’interno di Ile Anu/Mercy Land, e si conclude nel luogo chiamato chiesa. La sua funzione non è solo quella di preparare gli oggetti che verranno usati a scopo rituale durante il service, bensì lo spazio in cui si svolgerà la cerimonia domenicale. La preparazione rituale dello spazio consiste nell’estromissione e annullamento di qualsiasi presenza malefica e spiriti satanici. Il rito inizia con la preghiera di un evangelist all’interno di ‘Ile Anu’ e la preparazione dell’incenso con cui saranno aspersi oggetti e persone.

La benedizione dell’incenso consiste in un rito breve, durante il quale l’elder incaricato si inginocchia di fronte ad uno specchio appoggiato su una delle pareti del recinto che circonda *Ile Anu*, e su cui è raffigurato un candelabro a sette mani sorretto da *Jesu Kristi*. Di fianco all’immagine del candelabro è presente una candela bianca, incastrata nel pavimento.

²⁰³ L’incontro con Adanna risale alla prima parte del campo, il 22 Febbraio 2009.



La preghiera è intercalata da continui movimenti del corpo e genuflessioni, attraverso cui si chiede a Dio di benedire incenso, fuoco e acqua:

For thou art the Almighty King, great King..Benefactor..

ReRe F'ojuwu wowa²⁰⁴

Jesu Kristi, Olugbala... O king descend now

We are expecting ..thee..

Open the door fo mercy ..

Closing the channels and keeping the key to avoid satanic intrusion

.. plundering of the heavenly treasures of power, blessings, that are exclusively reserved for celestials.²⁰⁵

Con l'acqua vengono purificati l'incenso e il fuoco, e con il fuoco viene acceso l'incenso.

²⁰⁴ ReRe F'ojuwu wowa²⁰⁴ = Il solo grande (trad. dalla lingua Yoruba)

²⁰⁵ Il testo della preghiera è stato ricostruito con l'aiuto di Adua, che mi accompagnata durante il campo e aiutata a ricostruire i testi di preghiere o conversazioni che avvenivano in lingua Yoruba.

Solo agli 'elders' uomini è concesso condurre il rito e preparare gli oggetti rituali. Nel percorso da *Ile Anu* sino in chiesa, l'evangelist incaricato circuisce i presenti con l'incensiere per prepararli al service e metterli nella condizione di partecipare al culto. Insieme ad altri due membri della parrocchia, un uomo e una donna, si collocano ai due ingressi della chiesa, l'uomo dal lato maschile e la donna da quello femminile, mentre l'evangelist con l'incensiere si ferma all'altare principale, dove continua a pregare.

Mentre i tre elders continuano a pregare in chiesa, gli altri membri presenti in parrocchia iniziano a prepararsi per l'inizio del service.

Paola, la figlia di shepherd P. Ezekiele, mi chiede di togliermi le scarpe e di indossare un paio di calze, che lei stessa mi porge. Per entrare in chiesa dovrei indossare la 'sutana', l'abito bianco indossato da tutti i membri, uomini, donne e bambini, ma mi viene concesso lo stesso come forma di accoglienza. Prima di entrare in chiesa devo prima coprire i capelli con una cuffia bianca che portano tutte le donne, *iderí êrô môô ayökëlë*, e togliermi qualsiasi cosa che indosso di colore rosso o nero.

Qualche volta è capitato che mi dimenticassi di questa regola e sbadatamente mi presentavo all'incontro della domenica con un pantalone nero o una maglietta rossa. All'inizio della cerimonia venivo subito raggiunta da un evangelist, che iniziava a circuirmi con un incensiere e ad intonare un canto in lingua Yoruba e in lingua inglese, in cui erano riconoscibili alcune parole, 'blood of Jesus', 'Holy', 'Amin'.

La presenza di una 'Italian Sister', così come vengo chiamata sin dai primi momenti della mia presenza in parrocchia, mobilita i celestians presenti, che più che spiegarmi, prendono iniziative per aiutarmi a capire la realtà in cui mi trovo. Ernest, un evangelist, affigge sull'ingresso della chiesa un foglio che riporta elencati i diversi momenti del 'service' che da lì a poco avrà inizio:

1. Prayer at The Church Entrance:- By the Service Conductor
2. Processional Hymn
3. Hymn For Lightining Ater Candles: CCC Hymn 2
4. Hymn while Kneeling Down: CCC hymn 3
5. Jingling of the Bell – 3 Times
6. Introit:-O Chrst O My King=Sung 3 Times
7. Eyba, Eyba, Eyba-Psalm 51

8. Jehovah ramah, Jehovah Ramah, Jehovah Ramah Psalm 24
9. Gloria
10. Prayer: “Forgiveness of Sins and Santification”, followed by “The Lord’s Prayer”
11. Hymn : CCC 203
12. Eliya, Eliya, Eliya Psalm 118
13. Gloria
14. Prayer of ThanksGiving
- 15: Hymn CCC 377 (English)
16. Jehovah Lass, Jehovah lass, Jehovah Lass Psalm 72
17. Gloria
18. 3 Members Prayer
19. Hymn: CCC 238
20. Silent Prayer
21. Eli Bamah Yabah, Eli Bamah Yabah, Eli Bamah Yabah Psalm 20
22. Prayer After Silent Prayer- By Service Conductor
23. Hymn: CCC 741
24. First Bible Lesson:- Leviticus 20:22-26
25. Gloria
26. Hymn: CCC 672
27. Second Bible Lesson:- Rev. 7:9-17
29. Hymn CCC 681
- 30: Parish Announcements
31. The Creed
32. Sermon
33. Prayer after Sermon
34. Special Anthem by the Parish Choir and Guest Artists
35. Collection, Tithes, Building Fund.
36. Prayer Over Collection
37. Thanks Offering
38. Closing Hymn: CCC 426
39. Closing Prayer by Mother Celestial Dove
40. Our Lord’s Prayer

- 41. Gloria
- 42. Benediction
- 43. Recessional Hymn

I membri e i visitatori di passaggio vengono invitati a mettersi in fila davanti ai due ingressi della chiesa, gli uomini a destra e le donne a sinistra. Entrambe le file iniziano con i coristi, seguiti dai membri con il grado spirituale più alto.

Chiudono le file gli evangelist e il 'service conductor', il pastore e il suo deput.

Ciascuno dei presenti è invitato, prima di entrare in chiesa, a bagnarsi la testa con l'acqua 'benedetta' contenuta in due acquasantiere presenti all'ingresso nel luogo chiamato chiesa, ciascuno portando con sé una candela bianca.

Con il canto 'Jerih mo yah mah', le due file in processione entrano danzando in chiesa.

Jeri mo yah mah is the master key of universe...with this word command, guardian angels of God will open the sanctuary..children of God too have codes with which they get into the Holy Sanctuary of the Almighty..

La disposizione dei posti a sedere segue un meccanismo specifico: in prossimità dell'entrata devono sedere i membri di grado inferiore. L'avanzamento nello spazio-chiesa, verso la zona dove è posto l'altare, coincide quindi con un aumento del grado spirituale. Questo meccanismo, che procede similmente sia per l'area dove siedono le donne che gli uomini, trova spiegazione nella convinzione che una disposizione irregolare dei corpi permetterebbe l'infiltrazione di spiriti malefici all'interno della chiesa.

In the temple, the faithful attire, so no habit of prayer, sit on the seats near the entrance of the temple and come in last place.

Viceversa, un ordine nella disposizione spaziale dei corpi di tutti i membri è concepito come una forma di giustizia e di equilibrio spirituale e sociale voluto da Dio stesso e dai suoi angeli.

‘Yah Rah Sarah’/Kindle the Light

This is the vehicle that brought Light into existence. When in the beginning God gave the command, “Let there be light” (Gen 1:3), it was Yarah Sarah that carried the light into physical existence.

Yah Rah Sarah

Yah Rah Samahtan

Yah Rah Sarah

Yah Rah Samahtan

Kindle the light

Divine from heaven above

Amen.

‘Yarah Sarah’ consiste nel rito di accensione delle candele del Menorah presente sull’altare con il fuoco proveniente da alcune candele collocate sul pavimento di Ile Anu (Mercy Land).

The candles on our Altar are supposed to be lit at the same time that those on the heavenly Altar... Altar candle are lit, divine light flows into individual worshippers’ lives and darkness is banished.. where there is light there is power to effect positive changes..

Yah Raman

In questa fase del service l’assemblea si inginocchia verso l’altare, mentre il coro intona un hymn ‘Yara Mah’:

Yah Raman hi yah Raman

O come unto the Lord

Yah Raman Yahman Raman

O come unto the Lord

[Il conduttore del service suona tre volte un campanello, l'assemblea risponde:
"Holy!Holy!Holy! To the Lord God of Host". Il coro segue intonando
un hymn 'Oh Christ oh my king':
Oh Christ oh my my king
I will worship Thee
My power and my light
Holy thou Holiest
Amen

Eli Bamah Yabah, Eli Bamah Yabah, Eli Bamah Yabah

Con la lettura dei nomi 'santi' ha inizio la fase di 'intercessione'.

EH -YIBAH : CLEMENT AND MERCIFUL GOD

ELIE-YAH : GOD CREATOR

ELIE- BAMAH- YABAH : BREATH OF LIFE-GOD-MIKAEL

AGAH JADUAL OU AGASHADUAL : LORD OF THE ARMED COMBAT KING-

JEHOVAH JECHO- RAMI : KING OF ABUNDANCE

JEHOVAH RAMAH : MERCIFUL GOD

ALFADJI- ARAH-HACH : JUDGE SUPREME GOD THE THRONE

JEHOVAH- LASS : GOD OF WISDOM AND INTELLIGENCES

JERI- MOYAMA : SOURCE GOD OF FERTILITY

Jehovah Ramah- Psalm 24

Gloria

Prayer For Forgiveness of Sins and Santification

The Lord's Prayer

Eliya-Psalm 18

Gloria

Prayer for Thanksgiving

Jehovah Lass-Psalm 72

Three Elders Prayer

(A) [man] SPIRITUAL POWER, UNITY & PROGRESS OF THE CHURCH

By ASST. SUPER EVANGELIST SAMUEL JOWIU

(B) [women]VICTORY PROTECTION AND PEACE OF THE CHURCH

By: MOTHER CELESTIAL DUVE

(C) [man]BLESSING AND GRACE OF GOD

By: SUPERIOR EVANGELIST EZEKIE

Celestians begin to ask for what they want with this prayer.... These three elders are not selected by man. The Holy Spirit knows who and who use.

La preghiera dei tre membri è caratterizzata da un andamento ritmico, musicale, dovuto al ripetersi di parole, come ad esempio ‘father’,

‘we thank you father. For all the members, father, that are here with us, protect them, father..’

L’assemblea partecipa risponde alle invocazioni dei tre membri con ripetuti *Holy, Holy, Holy* e *Amin.*, oppure frasi “*Thank you Jesus*”, “*Oh thank you God*”, o *Alleluja*”.

Silent Prayer

In questa fase del ‘service, il leader che conduce la preghiera invita i presenti al silenzio.

‘Your prayer would normally be loaded with personal appreciation towards God and your request for power, victory over enemies, protection, blessing and continual spiritual guidance....God answer prayer, especially when brought in the way he taught Celestial to pray’

Nonostante la predica sull’importanza della preghiera silenziosa, può capitare che alcuni membri, ‘toccati dallo Spirito, interrompano il silenzio con esclamazioni tipo ‘Jesu Kristi’.

‘Silent Prayer’ termina con la predicazione del ‘leader in charge’ e la lettura del salmo 20.

Eli Bamah or Eli Yabah-Psalm 20

Prayer after Silent Prayer

Hymn 741 apre la seconda parte del service. L'assemblea orante si prepara con il canto ad ascoltare "the bible lesson", che prevede la lettura di un brano dell'Antico Testamento e uno del Nuovo. In questa seconda parte del service, un elder della comunità legge il regolamento della Celestial Church of Christ (Code of Conduct), e ricorda eventuali ricorrenze della settimana (ad.esempio compleanni dei membri).

First Bible Lesson_Old Testament

Gloria

Second Bible Lesson_New Testament

Gloria

Announcement [Un evangelist commenta le due letture bibliche]

The Creed

I believe in God, the Father Almighty, Maker of Heaven and Earth,
And in Jesus Christi His only Son, Our Lord, who was conceived by the Holy Gost,
Born of the Virgin Mary, suffered under Pontius Pilate, was crucifed, dead and buried.
He discend into hell. The third day, he arose again from the dead. He ascended to
heaven, and seatteth on the right hand of God the Father Almighty: from thence he shall
come to judge the living and the dead. I believe in the Holy Ghost, the Celestial Church
of Christ, the Communion of Saints, the Forgivness of sins, the Resurrection of the body
and the life everlasting.

Collections e 'Ida Thite'

Alla recita del 'credo' seguono i riti dell'offerta: Collection, Ida Thite e Thanks Offering.

Le tre diverse fasi si distinguono per lunghezza e modi. Durante la prima offerta un uomo e una donna, ciascuno per la propria fila, si avvicinano a ciascun membro, dal suo posto, depone la sua offerta in un contenitore di lamiera. Durante la raccolta avviene

anche uno scambio di 'valuta': l'offerente dona i suoi soldi in euro, che vengono scambiati in dollari dall'addetto stesso alla raccolta.



Le donne presenti nella foto sono membri della parrocchia Ileri Oluwa Parish, che posano al termine del Sunday Service del 22 Maggio 2011.

Durante la raccolta, l'evangelist incaricato della conduzione del service, spiega il significato di fare l'offerta:

Money is the vehicle of evangelism...Alleluja Jesus..You don't need to be that God doesn't come down to phisically take the money you contribute. Allelluja..

However get takes it spiritually.... His angels, who are spiritually are present at time of collections..Every farmer sows his seeds in happiness, hoping tot o reap in multiples..

Celestials bring their offerings with music and dancing in an atmosphere of love...

La seconda forma di 'collection' è il 'tithing': ciascun membro si dirige danzando verso l'altare, dove depone una busta contenente dei soldi in un contenitore.



La foto ritrae uno dei momenti rituali della raccolta. Sh. P.Ezekiele accoglie alcune donne che durante il rito si avvicinano all'altare per consegnare la loro offerta.

Nel frattempo un evangelist sollecita ad essere generosi nell'offerta proclamando dei brani del testo biblico:

Offering is a Free gift.

Heb. 7:1-2 The Bible records Abraham as giving a tenth part of all" to Melchizedek King of Salem, priest of the Most High God. (Gen. 14:17-140).

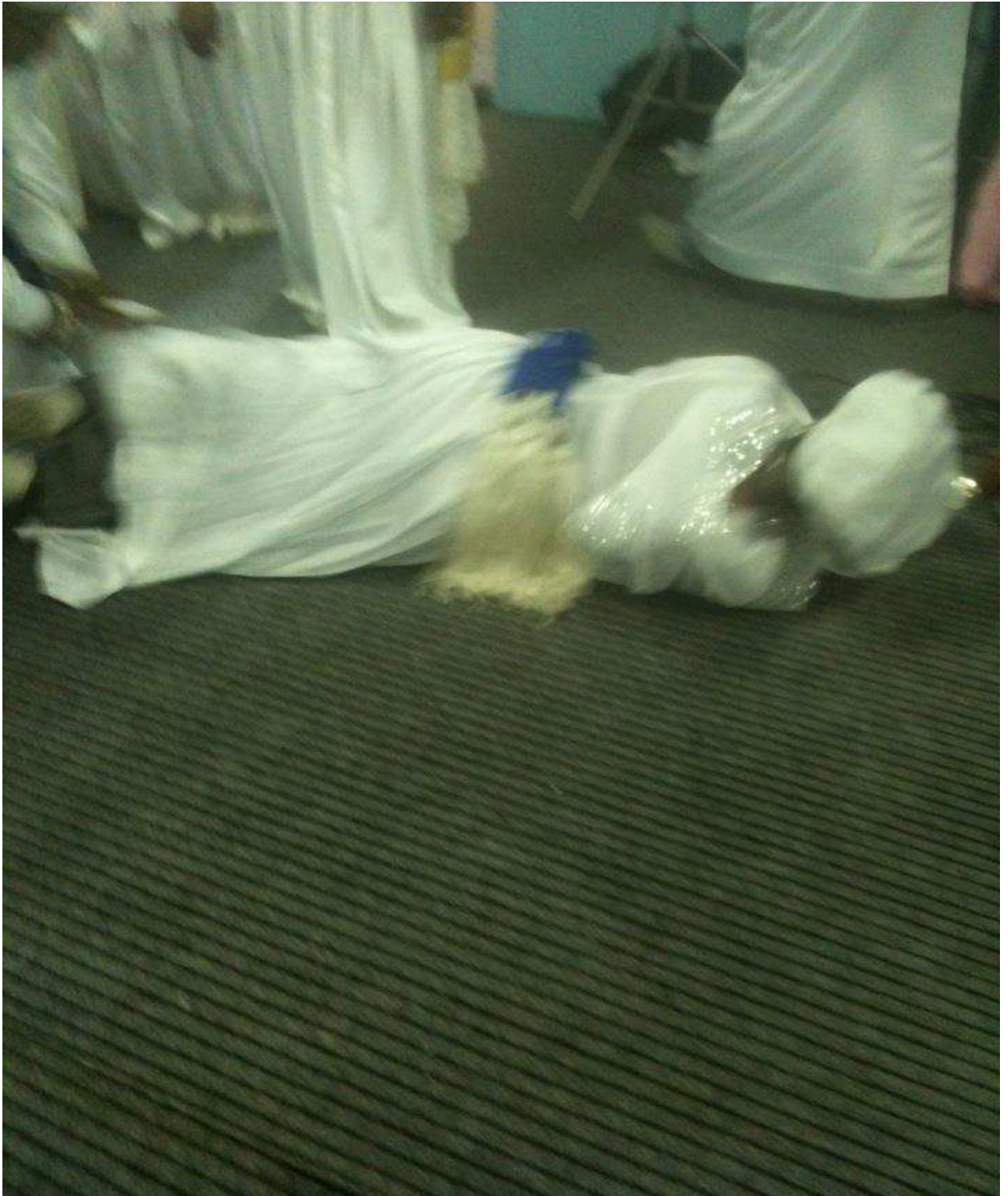
Jacob made a vow at Bethel: (Gen. 28:20-22) He vowed giving to God out of all that God gives him - "... and all that thou shall give me, I will surely give the tenth unto thee". Moses reminds the Israelites of their binding duty to God -(Lev. 27:30-33 and Num. 18:21-24).

....thite began as a voluntary donation by Abram to a priest, Melchizedek, out of spoils of war. (Gen 14:15-24) Look.....the Spirit of appreciation towards God for winning the war must have motivated Abram to pay the tithe because there was no law on tithe then. God responded by blessing Abraham beyond his imagination.

Thanks Offering

‘Thanksgiving’ rappresenta l’ultima fase del Sunday Service, che può durare più di un ora. Tutti i membri sono invitati ad uscire dalla chiesa in ordine di entrata, e a prendere un vassoio su cui deporre oggetti e beni di prima necessità (cibo, bevande, frutta, carta, etc..) Questa offerta si svolge secondo modalità simili a quella precedente, ‘Ida Thite’ . Ciascun membro si dirige danzando verso il centro della chiesa, che solo per questa fase viene sgomberata delle sedie. I celestiani ritengono che l’offerta venga deposta sul cuore di Gesù, che ricambierà elargendo benedizioni e il suo stesso spirito. Durante il rito succede spesso che i membri presenti, in prevalenza le donne nei casi osservati, inizino a saltare e muoversi con modi convulsi perchè in uno stato di ‘being in spirit’.





La foto ritrae Mother Anna in trance. Lo stato di trance ha inizio nella fase conclusiva del Service, durante l'aspersione dell'assemblea con acqua benedetta e Green Water.

Secondo Hoedl (2011), il rito dell'offerta è una fase 'liminale (Hoedl 2011), espressa dallo stato di trance. I Celestians considerano questa esperienza il segno evidente della presenza di Dio e dei suoi angeli in chiesa e nel corpo dei Celestians, che viene così trasformato da 'carnal' in 'being spirit' (Adogame 1999). Lo stato di trance si manifesta in diverse forme e con modalità differenti negli uomini e nelle donne: movimenti convulsi del corpo, battiti di mani, tremolio degli arti, cadute improvvise sul pavimento simili a svenimenti, gesti accompagnati da grida in cui sono riconoscibili alcune parole 'Holy', 'Ebenezer', 'Jesus.' Il conduttore del service si avvicina ai membri in trance e li asperge con 'green water', un liquido verde che viene utilizzato anche a scopi terapeutici.

Il service termina con la preghiera di chiusura, durante la quale tutta l'assemblea si volge verso i quattro punti cardinali proclamando sette volte 'Allejuja'

Al termine delle invocazioni, si ricompongono le file e si lascia la chiesa secondo l'ordine di entrata cantando un 'closing hymn'. Questa fase è detta 'Recessional Hymn'.

Emi ni, mase beru	Ani bayi ni ru
Mo l'Emi l'Oba na	Omo re yio si ri
Oba Olupese	Mase ro inu
Ma si se foya	Emi yio f'aio
Emi yio pese aini re fun o	Ati ibukun rere fun o
Gboju re soke ki o ka irawo	Emi li Oba arinu ri ode
Oju Orun wo bi o le	Emi Oba Olubukun yio bu si fun o. Amin
Iye won	

Simbolismo e significati del culto

Il Sunday Service si struttura attorno ad una serie di riti, che secondo Hoedl (2011), rientrano nella categoria dei 'rites of afflictiones' (Bell 1997), ovvero quei riti incentrati sulla risoluzione dei conflitti attraverso la repressione di spiriti malefici e il ripristino di un ordine, intendendo per rito 'minimum significant unit of ritual behaviour' (Spiro, 1998). Il simbolismo rituale connesso all'utilizzo di oggetti, i gesti e lo spazio occupato dagli attori coinvolti, riflettono le dinamiche culturali attraverso cui gli individui pensano se stessi e il mondo che abitano.

Holy water, Omi Agbara (Green water), candele bianche, sutana, e altri oggetti rituali, esprimono l'importanza del rito nella costruzione di una comunità- chiesa, che possiede una sua identità specifica.

L'acqua è simbolo di *vita e potere* (Ezek.36, 25-27; Heb 9:14; Ex 40, 7:31).

Può essere utilizzata a scopi terapeutici, ingerita per eliminare la presenza di spiriti demoniaci o utilizzata a fine preventivo.

'Holy water' incarna i processi relazionali attraverso cui il potere di Dio è efficace. Solo due tipi di acqua sono considerate 'holy'. L'acqua che viene benedetta tramite la preghiera rituale di un evangelist o elder della parrocchia, e l'acqua che fuoriesce direttamente dai rubinetti posti lungo le porte della chiesa e in prossimità del recinto di ingresso dell'area chiamata 'Mercy Land'. E' il luogo stesso che conferisce potere all'acqua (Adogame 2000:190). Nel primo caso, l'acqua acquisisce un potere purificatore e terapeutico tramite la performance dell'evangelist. L'uso dell'acqua benedetta non si limita solo al Sunday Service o alle cerimonie collettive che si svolgono in chiesa, ma può essere usata anche per riti privati richiesti da un worshipper, membri e non, sulla base di specifiche necessità materiali e spirituali. L'efficacia del rito è determinata anche dalla fonte di derivazione dell'acqua. Ad esempio, se si chiede preghiera per risolvere i problemi economici, causati da una fase di stasi nel business familiare, che potrebbe essere causato da vudoo, si usa acqua stagnata. Attraverso la preghiera sull'acqua stagnata, l'evangelist ordina agli spiriti vudoo e satanici di allontanarsi dalla persona interessata, dalla sua famiglia e dai suoi affari.

L'acqua della prima pioggia di inizio anno sarebbe ricca di nutrimento spirituale (Fatokun 2008), per questo motivo viene usata a scopi rituali in occasioni speciali (Festivals, Harvest, Juvenal Harvest), per ottenere da Dio favori durante l'anno.

Un particolare tipo di acqua utilizzata durante il Sunday Service è 'Omi Agbara' (trad. in inglese Green Water). Secondo i Celestians la composizione di 'Omi Agbara' sarebbe stata rivelata da Dio al pastore e fondatore Oshoffa e reso pubblico dallo stesso Oshoffa durante un Sunday Service presso la Diocesi di Mako Village (YABA):

'There is nothing mysterious about green water about green water at all. It is simply a mixture of blue sulphure water, lime juice and holy water. When taken it enables a person to vomit evil material in the stomach. It is also cures convulsion in children'.²⁰⁶

La versione di Oshoffa venne confermata dopo la sua morte dal successore Alexander Bada, il quale sottolineò che il termine 'green' sta ad indicare semplicemente l'aggiunta di succo di lime ad acqua sulfurea.

'It's nothing extra ordinary as some people believe'.²⁰⁷

All'interno di una parrocchia, la preparazione rituale di Omi Agbara' è compito esclusivo dello Shepherd e di alcuni elders incaricati. Secondo Fatokun (2008: 362), la Celestial Church of Christ è famosa per la potenza di questa bevanda rituale, capace di guarire e risolvere problematiche fisiche lasciate irrisolte dalla medicina tradizionale e occidentale. Durante il Sunday Service, l'uso rituale di Omi Agbara, riguarda momenti fasi specifiche del service: Collection, Ida Thite e ThanksGiving.

Nella sezione precedente ci si è soffermati sui significati di queste tre fasi rituali del service domenicale, durante le quali i membri e quanti partecipano al culto della Domenica fanno un'offerta in denaro o sotto forma di donazioni di cibo e oggetti di varia natura.

Il movimento fisico e spaziale dell'offerente, che dal suo posto si muove verso l'altare per consegnare l'offerta, è accompagnato da specifici 'hymn'. Durante i services e in

²⁰⁶ Intervista di Oshoffa al 'Sunday Times', 16 maggio 1982 pg.11

²⁰⁷ Intervista al pastore Bada in 'Doing Things with Water: Water as symbolism of Life and Power in Celestial Church of Christ'.

qualsiasi altra cerimonia rituale, sono ammessi esclusivamente canti riconosciuti dalla Diocesi Madre in Nigeria, ovvero canti scritti dai profeti e dalle profetesse della chiesa su dettato dello Spirito Santo. Per questo motivo non è ammesso nessun canto delle altre chiese cristiane aladura e non.

Secondo Adogame (1999, 2000; 2002) gli hymn costituiscono il cuore della dottrina della chiesa, perché ‘revelatory medium’ attraverso cui i celestians ritengono che oggi agisca la presenza dello spirito di Dio.

I Celestians ritengono che le parole degli hymns siano capaci di ‘confondere gli spiriti demoniaci, di allontanare ‘witches’ e ‘wizard’(cf. H.Y.N.30/E.V 14)

Father, give us thy power, Father give us thy power

The power to get confused witches

The power to get confused wizard

The power evil world cannot confront

Father give us thy power (Hymn 78/English)

Il potere dello Spirito di Dio, che agisce tramite gli hymns, gli oggetti rituali, ‘Omi Agbara’ e ‘holy water’ si contrappone al potere delle tenebre. Witchas’ e ‘Wizard’ sono considerati agenti soprannaturali che agiscono in accordo con gli spiriti satanici al fine di distruggere l’uomo. Gli oggetti rituali, incluso il cibo, fungono anche da strumento preventivo contro l’intrusione degli spiriti satanici negli individui e negli ambienti che gli stessi abitano. La relazione corpo-spazio rituale è quindi una relazione dinamica, di mutua significazione. In questo senso la preghiera rituale (Eto Adura) riflette i meccanismi simbolici attraverso cui si realizza la *communitas*.

Candlestick, perfume, oil, egg, incense, palm-frond, water, stream bath, fruits were duly included in the package of tools that Celestial Church should use to confound Satana and his agents.... God of Celestial Church made only one covenant with Oshoffa and gave him one complete package of tool to emply against devil.....Celestial Church was

*descended by God to free Christians from having to compromise with the devil when problem arise*²⁰⁸.

Celestial Church of Christ è la Nuova Gerusalemme discesa direttamente dal cielo. Criterio organizzativo e strutturale della ritualità celestian è la comunione con la Gerusalemme celeste.

Come discusso da Ray e Adogame (2000), lo spazio rituale presenta delle connessioni con il concetto del ciclo di vita nel pensiero Yoruba, espresso da un proverbio:

*ayè l'ojà, òrun n'ilè (earth is market place, heaven is home)*²⁰⁹

Si è visto come il termine 'casa', individua un luogo di relazione al cui interno l'individuo si sente al sicuro, protetto. La chiesa, in quanto casa del culto, è il luogo in cui si gode della protezione e della benevolenza divina, similmente al complesso familiare nella WATR (West African Traditional Religion).

In riferimento al termine 'market', Hoedl mette in evidenza che nella logica delle WATR l'individuo si sposta dalla 'casa' per andare al mercato, luogo del business (Hoedl 2011).

Diversi lavori antropologici hanno sottolineato che in Africa Occidentale il mercato non è semplicemente un luogo in cui avvengono scambi economici, ma è un riferimento strutturale per l'organizzazione della società e delle sue relazioni simboliche e di potere. Il parallelismo tra la dimensione rituale della CCC e la tradizione religiosa Yoruba trova giustificazione nel collegamento che, secondo i Celestians, esiste tra CCC sulla terra e Gerusalemme del cielo. Lo spazio rituale è pensato come un luogo in cui gli spiriti (maleka, holy ghost) discendono si muovono dalla loro 'heavenly home' per fare business sulla terra, e poi tornare nuovamente nella loro casa.

²⁰⁸ Discorso di Honor Evangelist Samuel O. durante il Sunay Service del 7 Agosto 2010. Trad. «Candele, profumo, olio, uova, incenso, palme, acqua, frutti, fanno parte degli strumenti che la Celestial Church deve utilizzare per confondere Satana e i suoi agenti. Il dio della Celestial Church of Christ ha fatto una sola alleanza con Oshoffaḡi e ha dato una seire di strumenti da utilizzare contro Satana... La Chiesa Celeste di Cristo è discesa (dal cielo) da Dio per liberare i cristiani scesi a compromessi con il diavolo quando sorgono problemi.

²⁰⁹ Op. cit. p.75.

Queste interpretazioni sono espressione di una metodologia di analisi propria delle scienze sociali e teologiche che indagano i fenomeni religiosi in termini di 'acculturation' (Hoedl 2011) e 'inculturation' (De Surgy 2008).

L'idea di religione segue quella di cultura, pensata in termini di sistema chiuso. Per acculturazione si intende quindi un processo in cui elementi di culture diverse si mescolano in maniera 'sincretistica'. L'espressione 'Vodunism disguised as Christianity', utilizzata da Ekuè (1996) in riferimento alla realtà religiosa della Celestial Church of Christ, riflette questa impostazione metodologica.

Il limite di questi analisi, secondo Hoedl (2008, 2011), è che l'incontro di culture è pensato su un piano intellettualistico, e mai in termini di relazione tra individui, che operano delle scelte e ne fanno espressione di identità.

Continuità-discontinuità-quali tensioni?

Il simbolismo degli oggetti rituali riflette una tensione spirituale e sociale propria delle forme religiose e culturali della CCC. L'uso stesso di alcuni oggetti rituali, come le candele bianche e la *sutana*, si presenta nei termini di contrasto di identità,

..White is the color of the light in the darkness .. we do not .. those are those who do voodoo ..

..White candles is what God commanded Celestials to use. Any other color is un-celestial. If a prophet asks you to use any color apart from white, his spirit is leading you off the Celestial way.

...Just like Moses' rod swallowed the rods of Pharaoh's magicians (Ex 7:1-12), you will swallow the poker of witchcraft and other diabolic forces with candlestick.²¹⁰

I Celestians respingono qualsiasi associazione con la religione tradizionale, relativamente alla prassi rituale, agli attori coinvolti e agli strumenti anche musicali

²¹⁰ Op.cit., p. 81

usati nei riti. Durante l'esperienza di campo questi aspetti erano continuamente messi in risalto dai miei interlocutori:

«Celestians are not wizard and the prophecy is not like that of wizard....another important factor you need to know about Celestial Church prayer is that traditional incantations are not used... ».²¹¹

Alla presa di distanza da un sistema di pratiche religiose, quelle proprie della religione tradizionale considerata pagana, idolatra, magica, non corrisponde un rifiuto delle rappresentazioni culturali tradizionali associate al bene e al male:

«Someone could hurt you, your neighbor or someone in the family and you do not know .. if he did voodoo while you sleep.. the Holy Spirit descends and shows that you have the evil inside people know for their involvement in magical arts (hence making a child pass through fire), involvement in divination and astrology or practices the craft of enchantment and invocation. This group of people often operates in secrecy or engaged in a closed door fraternity»²¹².

Un argomento ricorrente nei sermoni di Sh. P. Ezekiele e degli Evangelist che si alternano nella conduzione del Sunday Service, è l'avvertimento su ciò che è necessario fare per vivere 'bene', cioè evitare qualsiasi possibile contatto con elementi che non sono stati benedetti o *santificati* attarverso la preghiera degli 'elders',

*you must be weary of the way you receive food from anybody. You are responsible for any aftermath if you go against this warning*²¹³

Il cibo è considerato un elemento di contaminazione se usato senza tener conto di prescrizioni rituali che devono essere applicate in chiesa così come nella propria

²¹¹ Conversazione con Mother Duve al termine del Sunday Service el 7 Agosto 2010. Trad. : « I Celestians non sono stregoni e la profezia non è simile a quello che dicono gli stregoni..un altro fattore importante che devi sapere sulla Celestial Church of Christ è che non vengono usati incantesimi tradizionali»

²¹² Conversazione con Mother Celestial Susan H., del 22 Maggio 2011.

²¹³ Intervento di Sh. Paolo Ezekiele durante il service del 6 Marzo 2011.

abitazione privata. Per questo motivo la cena collettiva che chiude il Sunday Service, solitamente a base di carne di mucca e riso, non può essere fatta con cibo cucinato a casa, ma unicamente in parrocchia. Una seconda condizione è che sia lo Spirito a suggerire alle donne che devono cucinare,

If the Holy Spirit is saying to the women who have to cook, they cook, otherwise not. The first to eat are always children.²¹⁴

La stessa applicazione delle regole spirituali contenute nel 'Code Of Conduct' è spiegata in termini di prevenzione, in particolar modo quelle relative alle astinenze sessuali e al sangue mestruale,

«Sexual intercourse is another channel which witches or powers of darkness use to hook their victims. By this, a witchcraft operator seeks to create an attachment between the two of you... With this attachment firmly knit, you have become his or her soul mate and a slave in disguise, and so has right to penetrate your spiritual territory to cause harm in your life or even kill you.... Some in Africa, even during some crisis in their marriage or family curse their husbands or relatives using their menstrual blood to exorcise the demon spirit. This may sound uncanny to you but it is true».²¹⁵

'Witches' e 'Wizard' sono considerati agenti soprannaturali che attualmente operano nel mondo e che possono intervenire in maniera catastrofica nelle vicende dell'uomo.

Il simbolismo rituale del Sunday Service e gli aspetti evidenziati dall'esperienza di campo, aprono riflessioni importanti su alcuni aspetti fin qui trattati

Se le pratiche divinatorie della religione tradizionale sono considerate idolatre, non è così per ciò che viene identificato con il termine 'cultura'.

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ Conversazione con Evang. Samuel A. e Brother Lawren K. al termine del Sunday Service del 5 Dicembre 2010. Trad. «I rapporti sessuali sono un altro canale attraverso cui i poteri delle tenebre usano attaccare le loro vittime. In questo modo gli stregoni riescono a creare un canale tra te e loro..Con questo attacco tu diventi la sua anima gemella e schiavo.. Alcuni in Africa durante una crisi matrimoniale e se c'è una maledizione usano il sangue mestruale per esorcizzare lo spirito del demone. Può sembrare strano ma è vero.»

La ritualità dei services e delle cerimonie è caratterizzata da forme ed espressioni proposte in un'ottica identitaria. È un esempio il ballo durante alcune fasi del service, in particolar modo l' offertorio (Collection, Ida Thite e Thanksgiving).

«We dance because we pray but not all the same .. see..she is an Igbo. Look..you can recognize her as she dance and claps his hands».

La danza che accompagna alcune fasi del service, è vettore delle relazioni sociali e politiche che caratterizzano la comunità parrocchia, e quella più ampia della chiesa worldwide. Quest'ultima a sua volta individua uno spazio il cui ordine è dipendente da una convivenza pacifica tra 'vicini'.

Il concetto di 'vicinato' è un principio regolatore nella costruzione dello spazio sacro, espresso in termini fisici (posizione dei corpi in chiesa), politici (gerarchie nell'accesso ai gradi spirituali) e di genere (limiti di transizione della donne negli spazi 'sacri' che individuano una dimensione pubblica del potere).

Ciascuna di queste tre dimensioni è relegata dai celestians alla sfera 'cultura' (*espressioni tipo: questa è la nostra cultura..così si fa nella nostra tradizione..*).

Il termine 'cultura' non individua un'etichetta di comportamento, quanto quell'insieme di pratiche e significati che incarnano relazioni politiche, sociali ed economiche di un gruppo e la logica che ne alimenta i significati. La cultura, così intesa, alimenta e struttura la religiosità della Celestial Church of Christ, legittimata da Dio tramite la 'Divin Calling' del fondatore Oshoffa.

'Celestians conceive themselves as practising a rigidly Cristian religion, indeed, the restablising of the primordial religion'²¹⁶.

Elementi della tradizione cristiana partecipano al processo di conferma religiosa di ciò che è identificato come espressione di 'cultura'. Il testo biblico e il suo contenuto viene usato per giustificare qualsiasi aspetto relativo alla prassi rituale e quanto contenuto

²¹⁶ Hoedl, G.H., *By the power of the Holy Ghost. The Blurred line between "Liturgy" and "Magic" in Rituals of the Celestial Church of Christ*. In R. W. Hood Jr e D. Motak (a cura di) "Ritual: New Approaches and Practice Today" Jagiellonian University, 2011

nella CCC Constitution, obiettando tramite i riferimenti biblici le accuse di idolatria e pratiche occulte.

BIBLICAL REFERENCES TO CELESTIAL CHURCH OF CHRIST DOCTRINE “The Bible says ye shall know the thruth and the thruth shall make you free” John 8:32	
Historical a. Wingled messenger appeared to the Pastor Founder 23 rd May, 1947 in the Wilderness saying “Luli” b. Celestial Church of Christ was descended 29 th September 1947 c. Church siting arrangement was directed by the holy Spirit 5 th October, 1947.	
Doctrine	
White clothes Revelation 7:9 Matthew 17:1-2 Matthew 28:2-3 Mark 9:2 Leviticus 16:4	Use of Incense Exodus 30:8-9 Revelation 5:8 Luke 1:9-11 Malaki 1:11 revelation 8:3-4
Loins And Girdle Daniel 10:5 Revelation 1:13 Exodus 29:5 Matthew 3:4 Acts of Apostole 21:11 Psalm 109:19 Leviticus 16:4	Use of Holy Water Exodus 30:17-21 Number 8:6-7 Ezechiel 36 :24 Hebrew 10:22 Burning of Altar Light Leviticus 24:4

Liftings Hands And Bowing	Washing in Flowing Stream
2 King 5:10-14	
Down During Service	
Nehemiah 8:6	New Moon Service
Ezekiel 46:1-3	
Holy Holy Holy to the Lord	
God of Host	Washing of the Feet
Revelation 4:8	John 13:5, 14-15
No shoes	No Alchol & Intoxicants
Exodus 3:5e	Leviticus 10:8-11
Use of Holy oil	Members Forbidden to Enter Altar
James 5:14-15	or Lead Congregation Worship
Leviticus 24:1	Corinthian 14:34
Anointment	Celestial Logo
Exodus 28:41	Crown Rev. 2:10
Cross- Matt.	

*schema consegnato da un membro della parrocchia CCC di Montichiari.

Considerati questi aspetti, in che termini è allora possibile parlare di continuità o discontinuità nell'analisi della ritualità delle chiese africane indipendenti rispetto alla tradizione religiosa Yoruba?

O forse è più corretto domandarsi quali processi il rito incarna e dove si colloca l'elemento continuità in questi processi?

Un'ulteriore riflessione deriva dall'uso rituale dell'acqua durante i services.

Nella tradizione religiosa Yoruba, l'acqua possiede significati ambivalenti, nel senso che può essere sia 'salubris' che 'baleful' (Adogame 2000; 2002). Gli Elementi negativi richiedono una manipolazione rituale per essere resi innocui. Queste proprietà deriverebbero all'acqua dal fatto di essere connessa al culto di Obatala (Idowu 1963; Awolalu 1979)

'The basic significance of water is not only the ritual cleaning and purity, but also that of a connection with Obatala and his function as a representative of heaven and rain.. Obatala creates with the help of water, and every new born is designed by the Orisha. The water of Obatala, the water of heaven, together with the other half of the cosmos, the earth, represented here by Oduduwa, constitute a creative divine couple eternally united' ²¹⁷

Omi Agabara, 'Green water' non è semplicemente un elemento rituale attraverso cui l'individuo viene liberato dagli spiriti del male e dall'azione di witchcraft e wizard. I Celestians ritengono che sia implicito in questo liquido un potere che interviene nella crescita spirituale e sociale dell'individuo, 'as even the child takes form in the water of the womb'. (Adogame 2000: 185).

Rito e spazio sacro sono espressione di attese di riscatto e logiche di presenza che presiedono il divenire della CCC in Europa.

I meccanismi simbolici coinvolti nelle pratiche rituali, ad esempio il fatto che il pastore sia l'unico all'interno della parrocchia a conoscere il contenuto di 'Omi Agbara', sono parte della propaganda attraverso cui CCC si propone nei termini di 'Okò Igbalá Ikhein-Last ship of salvation'. Un'analisi che cerchi di comprendere l'estensione del

²¹⁷ R.Hallgreen, *The good things in life. A study of the traditional religious culture of the Yoruba people*. Phd Thesis, 1988.

simbolismo rituale non può prescindere dalle relazioni di potere che sostengono e disciplinano l'uso stesso dell'oggetto.

Un episodio collegato all'esperienza di campo in parrocchia permette di riflettere su questi meccanismi.

'Italian Sister'

Impurità e pericoli associati rappresentano l'argomento principale di qualsiasi conversazione avuta con i Celestians, soprattutto all'inizio della mia presenza in parrocchia. Io stessa, disegnavo, con il mio corpo, degli spazi che andavano purificati.

'Non dipende da te, qualcuno potrebbe averti fatto del male', così mi veniva spiegato da Adua, una ragazza di 23 anni membro della parrocchia, a cui ero stata affidata da Sh. P. Ezekiele. Il suo compito era quello di istruirmi sul comportamento da tenere in parrocchia e su quello che avrei visto.

Solitamente, al mio arrivo, ero invitata a sostare nella zona chiamata 'antichiesa' in attesa di essere ricevuta dal pastore. Durante le mie visite domenicali in parrocchia, è capitato che venissi istruita circa una serie di regole che avrei dovuto rispettare al suo interno. Innanzitutto dovevo stare attenta a non entrare in luoghi in cui non era consentito l'ingresso alle donne, e in particolar modo ai visitatori di passaggio. Per luoghi 'santi' non si intendeva solo quelli dedicati al culto, ma anche all'istruzione dei bambini, 'Sunday School', o l'ufficio stesso del pastore, in cui non si può accedere se non ci si trova in uno stato di 'purezza'.

La mia presenza fisica all'interno della parrocchia è stata inserita in maniera immediata in un ordine non solo spaziale ma anche relazionale e rituale. Nelle mie visite di campo ero sempre affiancata da alcune ragazze della mia età, Adua, P. Abimbola, la figlia del pastore. Sh P. Ezekiele gli aveva affidato il compito di istruirmi su ciò che avrei visto, così da partecipare al Sunday service. Inizialmente l'atteggiamento delle mie accompagnatrici e di quanti mi vedevano in parrocchia per la prima volta, era di diffidenza. Probabilmente la mia presenza li lasciava spiazzati perché in Italia non

capita spesso di vedere un italiano/a in una luogo frequentato prevalentemente da africani, non perché la chiesa non sia aperta a tutti, ma perché gli italiani non sembrano interessati ‘a queste cose’,

«many people believe that we are a sect or strange people doing strange things .. we praise as it is in our culture».

In Europa la situazione appare diversa. Capita spesso di vedere europei autoctoni che frequentano una parrocchia celestiana, ma i membri della CCC sono in prevalenza nigeriani Yoruba.

Con il passare del tempo la novità dettata dalla mia figura ha lasciato posto all’abitudine. Da Ida sono diventata ‘Italian Sister’ e poi ‘*Sista*’.

‘*Sista come to Jerimoh Yahamah*’, ‘*Sista kneel down ya*’²¹⁸. Venivo così invitata a prendere il mio posto nella fila delle donne per il rito di apertura del Sunday Service. La cerimonia è inframmezzata da canti, gli hymns, che ero invitata ad eseguire attraverso uno schermo appeso in prossimità dell’altare. La maggior parte della preghiera è caratterizzata da un doppio movimento del corpo, che ero invitata ad eseguire in accompagnamento all’assemblea: ‘kneeling’ e ‘loud/dance’.

La maggior parte del service si svolge con l’assemblea prostrata in ginocchio verso l’altare. ‘Silent Prayer’, ‘Prayer for Forgiveness of Sin and Santification’, ‘3 Members prayer’, e le fasi della cerimonia associate alla preghiera di intercessione, sono momenti caratterizzati da continue genuflessioni e esclamazioni dell’assemblea ‘Aleluja, Alleluja, Alleluja’. L’ingresso in chiesa e il rito di retrocessione che chiude il service, e le diverse fasi dell’offertorio (Collections, Ida Thite e Thanksgiving) si svolgono nell’alternanza di danze e canti.

L’offerta non è un rito che si svolge nell’anonimato. Ciascun membro è invitato personalmente dal pastore a ringraziare per i benefici materiali e spirituali ricevuti tramite una donazione. Anche il momento rituale dell’offerta si svolge secondo un ordine: per primi sono invitati ad avanzare i membri che occupano i posti a sedere in prossimità dell’altare, sia uomini che donne. Per ultimi avanzano chi è posto vicino alle

²¹⁸ Trad.: ‘Sorella mettiti in fila per Jerimoh Yamah (inizio del service), sorella devi inginocchiarti’.

due uscite della chiesa, mentre non può partecipare all'offerta colui/colei che siede nell'antichiesa. Anch'io sono invitata a presentarmi per l'offerta.

'Come Sista, Come'. Loud our Jesus'. Con queste parole l'elder che conduce il service mi invita ad avanzare verso l'altare. Mentre avanzo ballando verso gli evenagelist che si trovano in prossimità dell'altare, alcune donne mi circondano gettandomi addosso alcune banconote in dollari, mentre Sh. P. EZEKIELE accoglie la mia offerta. Ritornata al mio posto, continuo a partecipare al service che si conclude con una cena, preparata da alcune donne della parrocchia. La cena, mi viene riferito da Adua, si fa solo quando lo dice lo Spirito. Anche il menù, riferisce, è dettato dallo Spirito di Dio. Mentre il cibo che viene cucinato in parrocchia non necessita della benedizione di un elder, quello portato da casa deve essere 'purificato' tramite una preghiera di benedizione, prima di essere consumato e presentato agli altri membri.



In occasione di alcuni Services Domenicali, e in altre cerimonie rituali, nei pressi dell'altare viene costruita una croce la frutta presentata dai membri durante le offerte. La frutta è considerata dai Celestians simbolo di benedizione e abbondanza.

Durante la cena, solitamente a base di riso e carne di mucca, viene consumata anche frutta precedentemente presentata in offerta durante il service.

Una sera, mentre cenavo con le altre donne, si avvicina un evangelist. Si chiama Fadu, ha 32 anni, e vive a Londra dove è membro della Castle Parish, guidata da M./S./Evangelist Shonibare. Fadu viene spesso a Brescia perché prima di trasferirsi a Londra era 'Church Worker' presso Ileri Oluwa Parish, nonché uno dei più stretti collaboratori di Sh. P. Ezekiele.

Il motivo per cui chiede di parlare con me è una visione che ha ricevuto durante il service, mentre si trovava in uno stato di trance. 'When I was in Spirit during mass, I saw awful man/women that was against you...attacked yourself, your eyes, your mouth, and trapping your feet. Holy ghost ordered me to come to you and to say so.. otherwise it come against me'. Questo messaggio non mi fu consegnato direttamente da Fadu, in un evidente stato di alterazione sensoriale, ma da Adua che era lì presente e mi riferiva in un inglese più scandito le parole del prophet 'visionario'.

Il contenuto della visione prevedeva anche le preghiere che avrei dovuto fare per rendere innocua l'azione causata da quelle che Fadu definisce 'witchcraft powers', alleati di satana e dei suoi demoni.

Si trattava di riti a cui mi sarei dovuta sottoporre quella stessa sera in parrocchia prima di rientrare a casa. Vengo così inviata a seguire Fadu e Sh. P. P., che nel frattempo ci aveva raggiunto insieme ad altri 5 evangelist.

Insieme ci dirigiamo verso 'Ile Anu'(Mercy Land) dove si svolgerà il rituale prescritto da Fadu. Giunti in prossimità del recinto, mi viene richiesto di fermarmi perché l'ingresso all'interno di quella zona sacra è concessa solo ai Celestian che indossano la sutana e si trovano in uno stato di 'cleanless'.

Al rito assistono anche Adua e Susan, come supporto alla preghiera condotto da Fadu e dal pastore. Per lo svolgimento del rito devo acquistare alcuni elementi nel piccolo bazar presente all'interno della parrocchia: 3 candele, incenso, acqua e una spugna. Le candele vengono poste in prossimità dell'ingresso del recinto di 'Ile Anu', dove mi viene indicato di fermarmi e di mettermi in ginocchio.

Il pavimento di 'Ile Anu' è ricoperto da terra proveniente dal lago di Tiberiade, così mi viene riferito da Adua.

Il rito inizia con la preghiera di Sh. P., tra cui parole riesco a percepire un' invocazione all'arcangelo Michele, a Jimata e agli angeli affinché intervenissero contro gli spiriti 'esu' per impedirne l'ingresso all'interno di 'Ile Anu'.

Il resto della preghiera mi è sfuggita perché fatta in lingua Yoruba.

Terminata la preghiera di Sh. P., Fadu mi chiede di prendere una candela bianca, di farla ruotare sul mio capo e attorno al mio corpo. Dopodichè (Fadu) fa cenno ad Adua di prendere le candele e di posarle su una pietra collocata in un angolo del recinto. Una delle tre candele mi viene posta sul capo da Fadu e spostata, con un scatto improvviso, con la Bibbia.

Il rito continua con la preparazione di un miscuglio, composto da acqua, miele e lime, che avrei dovuto usare per 'lavarmi'. Vengo accompagnata nel bagno delle donne da Adua, e con la spugna intinta nel miscuglio, mi viene chiesto di passare la spugna sul capo, il ventre e le ginocchia, con un movimento rotatorio per tre volte.

Terminato il 'bagno', io e Adua torniamo verso 'Ile Anu', dove ci aspettano Fadu e Sh. P.. Insieme ci spostiamo verso l'ufficio del pastore dove Fadu mi consegna un foglio contenente questi riferimenti:

La data_ 27 Novembre 2010

Il luogo : Ileri Oluwa Parish_NorthHeadquarter

Il nome del responsabile della parrocchia: Sh. P. Ezekiele A.

Il logo della chiesa Worldwide:

Il nome del client: Ida

Il nome del Prophet: Fadu



Prima di uscire dall'ufficio del pastore, Fadu mi consegna un ulteriore foglio contenente, mi dice, una preghiera che avrei dovuto fare una volta rientrata a casa.

«Before you go to sleep, you must take your bath with soap and then make small incense of calabash (look Jonah 4:6-10) in a warmer that has charcoal. You must do it for seven days. Begin to pray and censure any form of witchcraft spell or charm that has been working against your life. Ask God to send your guardian angel to lift you in your dream to destroy their works against you or anyone you mention. After this you can then sleep off in peace. You may and may not have a dream, but if you have it surely must be a victorious one in Jesus Christ name.

God does not need your mighty faith for him to deliver you. Your faith and trust that has inspired you to carry out this prayer is enough for your victory. Halleluyah!

If you want to bless the work of God, you have more questions or prayer request you wish I could do for you please feel free to call my mobile number +2----- from 6:00 am to 6:00 Monday to Saturday- London».²¹⁹

L'esperienza rituale che mi vede protagonista rivela alcuni aspetti di dinamiche e pratiche attraverso cui si manifesta la presenza della Celestial Church of Christ sul territorio italiano .

Sono emersi due fattori complementari:

- a) la lotta contro il male
- b) la circolazione di beni materiali associati all'efficacia rituale.

La prospettiva di analisi adottata ha evidenziato una continuità di riferimenti culturali associati alla risoluzione dei conflitti, ma soprattutto la presenza di specifiche condizioni e processi relazionali attraverso cui avviene la significazione del processo religioso.

Un meccanismo ricorrente nella preghiera rituale è la prassi degli 'Spiritual Messages'. Nel caso che mi vede protagonista, Fadu, il profeta visionario che mi consegna le indicazioni rituali da eseguire per essere liberata dal male, si trova in una condizione di

²¹⁹ Trad.: «Prima di andare a dormire, devi fare un bagno con sapone e mettere dell'incenso di zucca (look Jonah 4:6-10) in un contenitore con il carboncino caldo. Lo devi fare per sette giorni. Inizia a pregare con l'incenso per mandare via ogni forma di stregoneria fatti contro la tua persona. Chiedi a Dio che invii il tuo angelo nei sogni per distruggere le opere fatte contro di te e qualsiasi parola fatta contro di te. Dopo aver fatto questo puoi dormire in pace. Potresti sognare o no, ma se farai sogni sicuramente saranno sogni di vittoria nel nome di Gesù Cristo. Dio non ha bisogno della tua poca fede per liberarti. La tua fede e la fiducia che avrai nel fare questa preghiera sarà necessaria per la tua vittoria. Halleluya! Se desideri benedire il lavoro di Dio, se hai domande o richieste mi puoi chiamare al mio telefono mobile dalle 6:00 del mattino alle 6:00 del pomeriggio dal Lunedì al Sabato. Londra»

alterazione sensoriale, lo stato di 'being in spirit' o trance. Questa condizione, associata ad una forma di possessione del corpo da parte di Dio, è un elemento costitutivo nella storia della CCC. Il nome stesso, Celestial Church of Christ, deriva dalla visione di uno dei primi seguaci di Oshoffa, Alexander Yanga, mentre si trovava presso l'abitazione di Oshoffa:

“The name of the Church came down from Heaven by divine revelation through MR. ALEXANDER YANGA, who was at that time undergoing spiritual healing at the residence of the Pastor Founder and who was held in trance for seven days. At the end of the seventh day, he asked for a piece of chalk and wrote the name of the Church on the wall thus.. "EGLISE DU CHRISTLANISME CELESTE", meaning "Celestial Church of Christ".²²⁰

L'esperienza 'visionaria' è parte integrante del processo che rende possibile lo sviluppo attuale della chiesa, collocando su un piano specifico le relazionali inter-territoriali tra le parrocchie presenti sul territorio italiano ed europeo.

«Once it happened that a prophet of London came here to Ileri Oluwa and did not know anyone. He has gone to Hopy and told him all the problems of his family....has removed vudoo ...he found his brother who was years in London, but did not know»²²¹.

Il bisogno di liberazione dal male e di lotta contro i suoi agenti prevede un riscatto sociale dell'individuo e la sua immissione in un circuito rituale-economico che promette un processo di *empowerment* e di riuscita negli affari

²²⁰ CCC Constitution (3). Trad. : “ Il nome della Chiesa è disceso dal cielo, tramite una rivelazione divina di Mr. Alexander Yanga, mentre si trovava in uno stato di guarigione spirituale nella residenza del Pastore Fondatore, e che poi fu rapito in trance per sette giorni. Alla fine dei sette giorni, ha chiesto un pezzo di gesso e ha scritto il nome della Chiesa sul muro.. “ EGLISE DU CHRISTIANISME CELESTE”, che significa “Celestial Church of Christ”.

²²¹ Conversazione con Sister Rosy H., membro della Ileri Oluwa Parish, conosciuta in occasione di una Naming Ceremony nel mese di Febbraio 2022. Trad. «Una volta è successo che è venuto ad Ileri Oluwa un profeta di Londra. Non conosceva nessuno. È andato da Hopy (un membro della parrocchia), gli detto tutti i suoi problemi e gli ha tolto vuduu. Dopodichè ha ritrovato suo fratello che si trovava a Londra da anni e non lo sapeva»

‘Whatever your problems , is bring to Jesus in prayer. Do you need a child? Do you have immigration problems? Bring all to Jesus in prayer...Prayer is key to success’.

La figura del profeta visionario esprime il peso sociale e culturale della profezia nella realizzazione della ‘Human Community’ (Neherman N & Nyanid 2000) realizzata dalla Celestial Church of Christ, definita anche ‘Prophetic Church’ (Adebanjo 2004:116)

I profeti/visionari possono ricevere rivelazioni divine di carattere politico, ‘Spiritual Messagges’ riguardanti il destino di città o intere nazioni, come nel caso di una profezia consegnata da un membro della parrocchia nel mese di Ottobre 2011:

‘This Prophecy is for all Nigerians and for Nigeria country..about 2012.

The Lord Jesus give me a order to this vision and prophecy ...

This phrophecy come to me while I was in spirit in my parish (il riferimento è alla parrocchia di cui è membro in Inghilterra.

I don’t want to discourage my brothers or sisters or any individual that lives in Nigeria but surely this message will disturbe . But I want to say that through prayer all things can be changed.

The message reveals what happens month by month during 2012.

There will be famines and epidemics. Riots, unrest and bombings at various places.

foreigners make investments in our land unscrupulous they will be new discoveries of natural resources in our land

There will be significant policy shifts, array will be approved bills that will promote the economic development of the country.

The President of Nigeria Goodluck Jonathan, a Christian, will bring great victories to the Christians and the whole nigeria, will lift the fortunes of this country, I had predicted his rise to power .. Okah had accused him of being a terrorist, but he was voted by most Nigerians...

President Goodluck Jonathan will bring great benefits to Nigeria and allow peace’²²²

²²² Trad. : ‘Questa profezia è per tutti i nigeriani e per il paese Nigeria... riguarda il 2012.

Il Signore Gesù mi ha dato ordine di comunicare questa profezia..

Questa profezia mi è stata rivelata mentre ero in uno stato di trance nella mia parrocchia a Birmingham...Io non voglio scoraggiare i miei fratelli e le mie sorelle e nessuno di quanti vivono in Nigeria, ma sicuramente questo messaggio sarà causa di disturbo. Ma voglio anche dire che grazie alla

Fabian (1991) sottolinea come, da un punto di vista antropologico, l'esperienza estatica di 'trance' rappresenta un canale attraverso cui avviene il passaggio di confini tra due mondi e la conoscenza stessa dell'altro. La 'Profezia' è identificato con quel potere che spinge l'individuo verso luoghi nuovi e che legittima l'avanzamento sociale dello stesso nei territori che percorre. Se letta in questa dimensione, il profeta/ visionario non è semplicemente mediatore della volontà divina, ma è colui a cui ci si rivolge per conoscere il proprio percorso, per trovare la soluzione a situazioni difficili, per comprendere quali azioni compiere per cambiare la propria vita, per riorganizzare il self e le proprie relazioni. Il ruolo del profeta/visionario è parte della politica religiosa della Celestial Church of Christ e delle dinamiche attraverso cui si rivela un ulteriore volto della 'Reverse Mission' attuata dalla chiesa in Italia e in Europa, una chiesa che A. Mary (2005) definisce 'transnazionale'.

Secondo B. Meyer (2008) e A. Mary (2010) la 'transnazionalità' dei profetismi o dei movimenti carismatici africani si rivela in una tendenza alla 'ri-territorializzazione' della religione, ovvero l'esaltazione di una identità etno-nazionale attraverso l'uso di un linguaggio indigeno -sacro (yoruba-kikango). Questa lettura, se in parte è vera, non esprime pienamente la complessità del progetto dinamico che caratterizza la diffusione della chiesa da un punto di vista territoriale e le relazioni tra le parrocchie stesse a livello europeo. Più che un rafforzamento di un'identità religioso-culturale in risposta ad una fragilità esistenziale associata ai processi migratori, la politica rituale della CCC in Italia rivela un'azione identitaria e una scelta politica territoriale ben definita, che collega le parrocchie e i suoi membri sulla base di specifici bisogni e interessi.

preghiera le cose possono cambiare. Il messaggio rivela ciò che accadrà mese per mese nel 2012. Ci saranno carestie ed epidemie. Rivolte, tensioni e attentati in vari luoghi.

Saranno effettuati investimenti stranieri nella nostra terra senza scrupoli, saranno scoperte nuove risorse naturali nella nostra terra. Ci saranno cambiamenti politici importanti, sarà approvato un piano per lo sviluppo economico del paese. Il Presidente della Nigeria, Goodluck Jonathan, porterà vittorie per i cristiani e per tutta la Nigeria, risolleverà le sorti di questo paese..avevo in passato già predetto la sua ascesa al potere..Okah lo aveva accusato di essere un terrorista ma è stato eletto dalla maggior parte dei nigeriani..Il presidente Goodluck porterà grandi benefici alla Nigeria e sarà la pace..'

Capitolo sesto

I riti e le relazioni inter-comunitarie

Harvest Festivals

In questo capitolo si desidera guardare all'intreccio tra pratiche rituali e dinamiche di compartecipazione tra 'Ileri Oluwa Parish' e altre 'Celestial Parishes' in Europa. I momenti del culto non rappresentano unicamente esperienze di condivisione comunitaria, ma sono circostanze che alimentano un sistema di relazioni identitarie ed economiche. Nello specifico questi aspetti riguardano alcune cerimonie rituali che all'interno della CCC Constitution sono elencate sotto il comun denominatore di Festivals: Christmas, Easter e Harvest.

Per la particolarità della manifestazione e la complessità degli intrecci che ne emergono, si è scelto di approfondire la dimensione del Festiva Harvest, una ricorrenza rituale molto importante che ciascuna parrocchia deve organizzare una volta all'anno.

ANNUAL HARVEST THANKSGIVING SERVICE

It is also laid down that each Parish of the Celestial Church of Christ shall annually observe the Harvest by holding Harvest Thanksgiving. Service followed by Harvest Sales. This will be celebrated in two parts - Juvenile and Adult. The Juvenile Harvest will be celebrated by all parishes on the first Sunday in June each year, while for the Adult Harvest, parishes shall inform and agree their respective dates with the Diocesan Headquarters in Lagos, always provided that no parish shall hold its Harvest Thanksgiving Service on the 1st Sunday in October, which is the date fixed for the Supreme Headquarters in Porto-Novo or 1st Sunday in August, which is the day set aside for the Diocesan Headquarters, Makoko in Lagos.

All'interno della CCC Constitution è stabilito che annualmente vengano celebrati due Harvest Festivals. Il primo è il 'Juvenile Harvest', una festa che ricorre ogni prima Domenica di Giugno, dedicata ai bambini e ai ragazzi della parrocchia, a cui tra l'altro è affidata l'organizzazione e la gestione dell'evento. Il secondo è l' 'Adult Harvest Thanksgiving', solitamente celebrato tra il mese di settembre e il mese di Ottobre, sulla

base di specifici accordi stabiliti da ciascuna parrocchia con la Diocesi Madre in Nigeria.

I casi etnografici che seguono riguardano gli Harvest Festivals che si svolgono tra Giugno e Settembre 2012. Il Juvenile Harvest organizzato dalla Ileri Oluwa Parish nel Giugno 2011 e l'Adult Harvest Thanksgiving che si è svolto nella parrocchia 'Castle Parish' di Londra nel mese di Settembre. La scelta metodologica di spostare fisicamente il campo dal territorio di Brescia è stata dettata da una consapevolezza maturata durante la ricerca, ovvero l'importanza di flussi e relazioni intrattenute dalla 'Ileri Oluwa Parish' a livello inter-territoriale ed europeo. Partecipare con i membri della parrocchia di Brescia al 'Living Harvest Festival' organizzato da una celestial parish di Londra è servito per leggere per leggere con una maggiore sensibilità i bisogni e le tensioni della parrocchia, e il peso specifico delle relazioni alimentate in questi contesti per lo sviluppo dell'identità cristiana della CCC.

Harvest. Significati

Secondo alcuni africanisti (Olupona 1997, O Nkwoka 2000), l'Harvest Festival è una pratica rituale concessa dalla chiesa cristiana cattolica e dai missionari protestanti americani (Assemblee di Dio) ai gruppi locali della Nigeria, al fine di ottenere degli introiti. Nel caso specifico delle chiese Aladura e della Celestial Church of Christ, l'Harvest Festival è una pratica costitutiva del sistema rituale e finanziario della parrocchia e delle super-strutture internazionali della chiesa.

'The local parish relies on weekly collections during services, harvest services...other sources of revenue for the CCC International headquarters are: half of proceeds from Juvenile and Adult Harvest thanksgiving services and Bazaar sales from all parishes'(Adogame 2002)

I significati religiosi e simbolici del 'Festival Harvest' sono spiegati attraverso il testo biblico e in parte associati ad alcuni eventi storico-simbolici importanti per la chiesa.

«God ordained the feast of harvest. In obeying this statute of God and to enhance the fulfilment of God's design for his children, all Celestians - children and adults - observe the festival of harvest as it is recorded in Exod. 23:16 And the feast of the grain-cutting, the first-fruits of your planted fields: and the feast at the start of the year, when you have got in all the fruit from your fields. Also there are, year in year out, evidences, and testimonies abound that the observance of this festival brings in its trail the blessing enumerated in Exod. 23:25-30 And give worship to the Lord your God, who will send his blessing on your bread and on your water; and I will take all disease away from among you»²²³

Mentre nei Devotional Services vi sono delle fasi dedicate al 'thiting' (offerte), l'Harvest rappresenta una celebrazione del 'thiting system', che affonda la sua legittimità su un principio emergente nella spiritualità dei Celestians, 'Receiving without giving is unchristian and unbiblical'²²⁴. Il 'Juvenile Harvest' inaugura, secondo i Celestians, la stagione del raccolto, che si concluderà con la celebrazione del Festival 'Adult Harvest. Quest'ultimo in quanto evento rituale associato alla chiusura di un ciclo, possiede significati più ampi rispetto a quelli fatti discendere esclusivamente da un comando biblico. Un insegnamento tenuto dal maestro della Sunday School ai bambini in prossimità della celebrazione dell'Adult Harvest, esprime in pieno la complessità simbolica insita nella manifestazione rituale.

'September's month is ours month.

Month of the celebration of our Holy Arc-angel Micheal

Month of our religious and Spiritual Identity..month of the revelation of the DIVINE ORDER to Prophet PAPA OSCHOFFA to found a Church where people will adore only the Eternal God...

²²³ Intervento di Sh. Paolo Ezekiele il 2 Ottobre 2012. Trad. « Dio ha ordinato la festa della mietitura. In obbedendo questo statuto di Dio e per migliorare il compimento del disegno di Dio per i suoi figli, tutti i Custodi - bambini e adulti - osservare la festa del raccolto in cui sono registrate in Exod. 23:16 E la festa del grano di taglio, le primizie dei vostri campi coltivati: e la festa di inizio anno, dopo aver ottenuto in tutti i frutti da i campi. Inoltre ci sono, anno dopo anno, prove, testimonianze abbondano e che l'osservanza di questo festival porta nella sua scia la benedizione enumerato in Exod. 23:25-30 E rendere culto al Signore tuo Dio, che invierà la sua benedizione sul pane e sul acqua, e mi prenderò tutte le malattie di mezzo a te»

²²⁴ Op.cit. p.81.

Month coinciding with the celebration of Jewish YOM KIPOUR, the Festival and Celebration of the Atonement, Day of Atonement...

on September 10th, dates from the transition towards the Celestial Father, of the Prophet Pastor Founder S. B J OSCHOFFA Month of the transition towards the Celestial Father of late Senior Evangelist YANSUNNU A. Nathaniel; Month of the transition towards the Celestial Father, of Reverend Pasteur A. A. BADA.

Can we conclude, without hate, that the transition towards father celest is a consecration of the Spiritual election of a Celestial of the Church of Christ, through the acceptance of the Prophet of Celestial Church of Christ, Prophet S.B J Oshoffa, by the Eternal God, like Elected official.²²⁵

L'Adult Harvest non rappresenta solo una cerimonia rituale, ma è la celebrazione della dignità storico-religiosa dei Celestians e della identità cristiana della CCC nei termini di 'last boat of salvation'.

Se indagati in quest'ottica, gli Harvest Festivals aprono a considerazioni più complesse sui significati delle pratiche attuate per la celebrazione di quella che è anche chiamata 'La raccolta'.²²⁶

²²⁵ Trad. : ' Il mese di Settembre è il nostro mese. È il mese della celebrazione dell'Arcangelo Michele. È il mese della nostra identità spirituale e religiosa..il mese della rivelazione divina al Profeta Papa Oschoffa per fondare una nuova Chiesa dove le persone avrebbero adorato solo L'eterno Dio... Il mese di Settembre coincide con la celebrazione ebraica dello Yom Kipour, il Festival della celebrazione dell'espiazione, il giorno dell'espiazione..

Il 10 Settembre è la data di transizione del pastore e fondatore Papa Oschoffa. Il mese della transizione di A. Nathaniel. Il mese della transizione di A. A. Bada.

Possiamo concludere sicuramente che la transizione del fondatore Papa Oschoffa è la consacrazione dell'elezione spirituale della Celestial Church of Chirst, attraverso l'accettazione del pastore Oshoffa alla presenza dell'eterno Dio come ufficiale eletto.'

²²⁶ L'espressione 'la raccolta' in riferimento al Festival Harvest è stata usata da alcuni membri di Ileri Oluwa Parish durante conversazioni informali.

Juvenile Harvest

Ogni anno la parrocchia 'Ileri Oluwa' di Brescia organizza il 'Juvenile Harvest' nel mese di Giugno. Per i bambini e le famiglie della parrocchia rappresenta un evento molto importante, anzi uno dei più importanti dell'anno perché è una settimana dedicata interamente ai bambini e i ragazzi della parrocchia da (0 a 18 anni). Molti di loro incuriositi dalla mia presenza, mi circondano, coinvolgendomi nelle loro attività. Il clima di festa è dovuto anche alla possibilità che viene data a tutti i bambini e ai ragazzi presenti di farsi notare e far vedere le cose apprese durante l'anno.

«for us children is a week of glory, let's see what we can do.. we pray..we sing..»

Il primo giorno del Festival coincide con il lunedì. La settimana si concluderà con l'Harvest Day, il service domenicale. La festa ha inizio con il battesimo di un bimbo, Jacob, figlio di due membri della parrocchia. Il battesimo è seguito da momenti di preghiera comunitaria, durante i quali i bambini e i ragazzi partecipano cantando e profetizzando nel nome di Gesù.

«The Lord will send his glory .. we will see Mighty God descend among us and fill us with his blessings .. his angels are upon us, and those who fear him»

Terminata la preghiera hanno inizio momenti ludici e conviviali durante i quali vengono consumati dolci e bevande preparate dai genitori dei partecipanti al Festival. Nei giorni a seguire si svolgono normalmente le attività devozionali della settimana, ma solo per questa settimana la conduzione dei services ('Mercy Day Service', 'Wednesday Service', 'Power day Service') è affidata ai membri del 'Youth Ministry', composto da bambini a partire dai 13 anni.

“Where is young Samuel? Please make yourself know and let me see your desire to worship, to serve God in this Church. ..Show me your focus, drive and desire to gain knowledge and understanding on the tenets of the church. ...Show me that fervor to take over the reins of the church in the future”

Così Joel S., Service Conductor del 'Mercy Day Service' si rivolge con autorevolezza spirituale ai bambini/e che partecipano alla cerimonia in chiesa. Potersi occupare di ciò che normalmente è gestito dagli adulti è un evento unico e di prestigio per i bambini/e, un preludio del lavoro di 'church workers' all'interno della chiesa,

«These days are very important for us...ours parents and the elders of the church can see what Jesus has don in ours life..our work.. and the gifts that God has deposited in our owns»²²⁷

I giorni più importanti della settimana del Festival sono il Sabato e la Domenica. Il Sabato mattina, tutti i bambini, con il supporto dei genitori, si dedicano alla pulizia dei locali della parrocchia, un'operazione chiamata 'Operation Clean Up', in preparazione del service domenicale. Il Sabato è atteso con particolare trepidazione perché è il cosiddetto 'Fun Day'. Terminata infatti la pulizia dei locali, nel pomeriggio hanno inizio una serie di attività ludiche e teatrali a cui partecipano anche i bambini di altre 'Celestial Parish' presenti sul territorio italiano e in Europa. La maggior parte provengono dalle parrocchie di Roma, Verona e Vicenza, e quasi tutti si dimostrano una certa familiarità. Le attività consistono in 'face painting', competizioni di danza, football match, e bible quiz su argomenti affrontati durante l'anno con il maestro della Sunday School. Al termine dei giochi vengono consegnati premi ai vincitori e si festeggia insieme mangiando il cibo preparato da tutti i membri della parrocchia.

«Juvenile harvest is celebrated to offer thanks on behalf of the children, having been protected, guided and guarded throughout the year by the divine power of God... It is also a symbol request of spiritual protection for the children in the coming year»²²⁸

²²⁷ Conversazione con Brother M. Kbeiola. Trad. : « Questi giorni sono veramente importanti per noi. I nostri genitori e gli elders della chiesa possono vedere quello che Gesù ha fatto nella nostra vita.. e i doni che Dio ha depositato in noi»

²²⁸ Conversazione con Lady Ana B. in occasione del 'Juvenile Harvest'. Trad. : «Juvenile Harvest si celebra per ringraziare, a nome dei bambini, per essere stati protetti, guidati e custoditi per tutto l'anno dalla Potenza di Dio... E' anche simbolicamente una richiesta di protezione per l'anno scolastico venturo»



Nella foto sono presenti alcuni membri anziani della parrocchia che al termine del 'Fun Day' avranno il compito di distribuire premi, giochi e cibo ai bambini che hanno partecipato al Festival.

La celebrazione del Juvenile Harvest funge da 'gun-kinck-starting'²²⁹ per l'Adult Harvest Thanksgiving, a cui parteciperanno alcuni leaders delle parrocchie celestial provenienti da tutta Europa, nonchè Rev. Pastor Moybina Oshoffa, Spiritual Head Worldwide della Celestial Church of Christ.

²²⁹ Espressione utilizzata da Sh. Paolo E. durante il discorso di avvio dell'Harvest.

Adult Harvest Thanksgiving

Nel corso della ricerca sul campo si sono svolti due ‘Adult Harvest Festivals’ organizzati dalla parrocchia di Brescia. Il pastore di ‘Ileri Oluwa’, Sh. A., essendo Sh.District, è invitato non solo a partecipare ma a presiedere gli ‘Harvest Day’ organizzati dalle parrocchie presenti sul territorio italiano. La sua presenza è molto richiesta perché suo ruolo di pastore/profeta conferisce credibilità e prestigio alla parrocchia organizzatrice.

«when there is Paul, the parish is filled, everyone expects to receive blessings and power».

Le relazioni intrattenute sul territorio italiano si ripetono anche su quello europeo. Sh. P. e altri membri della parrocchia partecipano agli Harvest organizzati in Inghilterra, Germania, Austria. La comunicazione dell’evento tra le parrocchie avviene tramite i siti ufficiali della chiesa, Social Networks, via email o semplicemente passaparola tra conoscenti. Gli ‘Harvest Festivals’ che si svolgono fuori dall’Italia sono attesi e partecipati con particolare enfasi perché rappresentano non solo momenti di condivisione ma di confronto con strutture parrocchiali radicate sul territorio europeo in maniera più complessa e articolata rispetto a quella italiana, e che per questo motivo sono considerati un punto di riferimento e di rappresentanza per i Celestians che vivono in Italia.

«In England, things are different .. the churches are very nice, large, there is one in each corner»

Queste frasi molto spesso venivano usate per sottolineare la diversità strutturale tra Italia e Inghilterra, uno stato considerato più evoluto rispetto a quello italiano. Mentre le ‘Celestial Parishes’ italiane sono principalmente un luogo di raccordo e di condivisione religiosa, in Europa la parrocchia si rivela una realtà complessa, articolata in una serie di attività, tra cui la produzione editoriale di riviste e magazine di diverso genere, produzione di musica, attività formative e ludico-sportive.

Durante la ricerca è emerso un rapporto particolare tra il il pastore di ‘Ileri Oluwa’ e altri Celestians membri della parrocchia di Brescia con la ‘Castle Parish’, una Celestial parish di Londra. La frequentazione tra i membri delle rispettive parrocchie non si riduce alle cerimonie religiose o ai Festivals, ma è alimentata da uno scambio epistolare reciproco di materiale pastorale e riviste della CCC. A differenza di ‘Ileri Oluwa’, la Castle Parish pubblica mensilmente o semestralmente una rivista, *Crist Castle Magazine*, ‘a Termly Magazine on Religion, Current Affairs and General Issues around CCC’. Segno della vivacità intellettuale della CCC in Europa è anche la presenza di College Pastoral, tra cui il ‘Celestial Church of Christ Pastoral College’²³⁰, luogo di formazione europeo per gli aspiranti ‘Church Workers’.

L’importanza di alcuni luoghi europei per l’economia rituale e organizzativa della Celestial Church of Christ in Italia è alla base della scelta di partecipare, insieme ad altri membri della parrocchia di Brescia, ad un Adult Harvest organizzato dalla Castle Parish nel mese di Settembre 2011.

‘Castle Parish’

Il 9 Settembre 2012 Sh. P. Ezekiele, sua moglie Anna e altri membri della parrocchia con le loro rispettive famiglie, hanno partecipato al 36th Adult Harvest organizzato dalla ‘Castle Parish’ (Londra). La partenza avviene in comitiva, in aereo, il giovedì sera precedente l’Harvest Day. Ogni aspetto relativo alle spese del viaggio è a carico del ‘Parochial Committee’ di ‘Ileri Oluwa’, mentre il soggiorno è curato dalla parrocchia organizzatrice.

²³⁰ L’esistenza di questo College è attestata fino all’anno 2009. Altri College pastorali e centri universitari sono presenti in Nigeria, Stati Uniti, sono il celestial-church-of-christ-high-school-oke-ado-ibadan/, Celestial church of christ school of theology imeko nig., Celestial Church of Christ High School oke ado ib (Old Student Ass)., Celestial Luli University, Celestial Church of Christ, Students' parish, University of Ado Ekiti, Celestial bible institute school, Celestial Church of Christ Theology school, CELESTIAL BIBLE INSTITUTE & CELESTIAL CHURCH SEMINARY, LAGOS, NIGERIA.

L'arrivo a Londra mi ha lasciato nell'immediato perplessa. Immaginavo che la parrocchia si trovasse in periferia, in un quartiere poco abitato, e che la struttura fisica dell'edificio fosse simile a quello delle parrocchie italiane, ovvero un capannone di una zona industriale. Invece il contesto si presenta diverso. Castle Parish si trova all'interno di una delle principali vie di comunicazioni londinesi, la London Borough of Southwark, nel centro di Londra. Nella zona sono presenti diverse strutture che ne fanno un'area ad alta frequenza pedonale: 'London Underground Stations', la 'National Rail Station' che serve la linea a South-East e la First Capital Connect, che collega Sutton e Wimbledon. L'importanza della zona è legata anche alla presenza di campus universitari, tra cui il London College of Communication.



La struttura presente nella foto è Castle Parish di Londra. In evidenza l'ingresso principale, con le due diverse entrate previste per gli uomini e per le donne.

La chiesa presenta un aspetto austero. All'interno gli spazi della sono molto ampi, con navate laterali e una centrale in cui sono distribuiti i posti a sedere secondo la divisione richiesta dalla CCC Constitution tra uomini e donne. Addobbi a festa si alternano sul tetto e sulle colonne laterali, secondo le direttive generali indicate nei capitoli precedenti.



Nella foto sono presenti alcuni membri della Castle Parish di Londra in occasione dell'Adult Harvest Thanksgiving di Settembre 2012.

I membri ufficiali della parrocchia sono circa trecento, nigeriani yoruba, igbo, ishan, beninesi, ivoriani, ma anche europei. Nei giorni del Festival la parrocchia è frequentata anche da membri e pastori della 'Redeemed Church of God'²³¹ (RCCG), e della New Covenant Church²³², chiese pentecostali che hanno la loro centrale operativa in Inghilterra. Il rapporto con queste chiese si articola in collaborazioni e interventi in occasione di eventi particolari, vissuti non come manifestazioni esclusive della Celestial Church of Christ ma esperienze religiose di interesse comune. Tra questi lo 'Youth Impact Festival', che nel mese di Agosto riunisce tutti i ragazzi delle Celestial Parish londinesi, che competono, ciascuno in rappresentanza della propria parrocchia, in tornei di Football, Prayer Walk, e il Berachah, 'the Olympics for Christ'.

²³¹ La Redeemed Christian Church of God è una delle più grandi realtà pentecostali africane e propone una speciale attenzione alle profezie – anche relative alla fine del mondo – e ai miracoli, particolarmente nei lunghi "Servizi dello Spirito Santo" che durano tutta la notte e sono celebrati mensilmente in Nigeria e due volte all'anno nelle missioni fuori del Paese d'origine.
(http://www.cesnur.org/religioni_italia/p/pentecostali)

²³² La New Covenant Church è una realtà di matrice pentecostale che ha avuto origine in Inghilterra e che oggi è diffusa anche in altri Stati Europei, Africa, Asia e Stati Uniti.

Living Water Harvest

L' 'Harvest day' , intitolato Living Water Festival, ha inizio alle ore 10:00 del mattino in chiesa.

Il 'Service Conductor' è VMSE²³³ Shebjolha, Spiritual Guide della parrocchia londinese e membro del *MPCI*- Membership of Pastor in Council²³⁴.

La struttura liturgica del service segue, anche se in maniera più ampia, quella del Sunday Service:

1. Prayer at the Church entrance by the Service Conductor. The Lord's Prayer
2. Processional Hymn
3. Hymn for lightning alter candles: CCC Hymn Yarah rah Sarah
4. Hymn While Kneeling Down: CCC Hymn Yah Rah Man
5. Jingling of the Bell-3 Times Congregation respond: Holy, Holy, Holy is the Lord
God of Host
6. Introit:-Oh Christ oh my king
7. Eyba, Eyba, Eyba Psalm 51
8. Jehovah Ramah, Jehovah Ramah, Jehovah Ramah Psalm 24
9. Gloria
10. Prayer: Forgiveness of Sins and Santification Followed by The Lord's Prayer
11. Hymn: CCC Hymn 52 English
12. Eliya, Eliya, Eliya-Psalm 118
13. Gloria
14. Prayer of Thanksgiving by: Superior Evangelist J.O Shebioba (Shepherd in Charge
Elephant and Castle Parish_London)
15. Hymn 377 Yoruba
16. Jehovah Lass, Jehovah Lass, Jehovah Lass-Psalm 72
17. Gloria
18. 3 Members Prayer
(A) Spiritual, Power Unity & Progress of the Church by VMSE ADEMESO (CCC
Elephant and Castle)

²³³ VMSE=Venerable Most Senior Evangelist.

²³⁴ Il 'Membership of Pastor in Council' è un organo direttivo della chiesa con sede in Lagos.

(b)Victory, Protection and Peace of the Church by Mother Celestial Akintoye (CCC Elephant and Castle)

(C) Blessing and Grace of God by Superioe Evangelist Odubanjo (Rome Parish)

19. Hymn: CCC Hymn 237
20. Silent prayer
21. Eli Bamah Yabah, Eli Bamah Yabah, Eli Bamah Yabah. Psalm 20
22. Prayer After Silent by Service Conductor
23. Hymn 207 Yoruba
24. First Bible Lesson- Leviticus 22:29
25. Gloria
26. Hymn 280 Yoruba
27. Second Bible Lesson
28. Gloria
29. Hymn: 703 Yoruba
30. Parish Announcement by Parish Secretary
31. The Creed
32. Sermon by Rev. Emmanuel M.Oshoffa
33. Prayer After Sermon
34. Special Anthem by the Parish Choir and the Guest Artists
35. Roll Call of the Harvest Chairpersons
36. Collections, Tithe, Building Fund
37. Prayer over Collection
38. Thanks Offering
39. Closing Hymn: CCC Hymn 876 Yoruba
40. Closing Prayer by Mother Celestial
41. Our Lord's Prayer
42. Gloria
43. Benedicton
44. Recessional Hymn

Durante il service, alcuni momenti dedicati all'insegnamento sono affidati a membri della chiesa che ricoprono un ruolo di leadership in ambito europeo, tra questi Super Senior Evangelist Odubanjo, riferimento principale in Italia e l'attuale Supreme

Spiritual Guide Worldwide, Rev. Emmanuel Moybina Oshoffa, figlio del fondatore morto nel 1985, entrato in carica nel 2003.

Emmanuel Oshoffa, in quanto primo membro della chiesa, da inizio al service con una preghiera di benedizione e di esortazione rivolta all'assemblea presente²³⁵,

'May all prayer on this day be accepted by God, from whom the Living Water flows.... May you be securely planted by the side of this might river and may you continually....bear fruits every day of your life.... I pray that the Lord will see you home safely and that you will surely come back to give great testimony of his benevolence and goodness to you during the Living Water Harvest'.

L'organizzazione della cerimonia rituale è caratterizzata da un'evidenza dei ruoli religiosi a livello non solo locale, ma inter-territoriale. La presenza di più membri con un medesimo ruolo spirituale (ad esempio quello di 'Spiritual Guide') è contraddistinto attraverso l'utilizzo di titoli che vengono usati per esprimere una preminenza territoriale e politica di quel membro nel contesto immanente del suo uso. 'Adubango is Pope in Italy, Sh. P. A. is Cardinal'.

Questi titoli più che una gerarchia religiosa reale, vengono usati per indicare la preminenza politica di una parrocchia sull'altra. Il prestigio politico è sinonimo di *egbe* (blessing) *aje'* (money), *Ire/Ore* (Goodness, favour) condizione espressa anche da un proverbio yoruba '*Ibukòn ille, ibukòn ojà kì o bá 'o'*'. (May the increase of the house and the increase of market befall you!).

²³⁵ L'intervento di Emmanuel Oshoffa durante il service è stato ricostruito attraverso una registrazione.



Announcement

Durante l'Harvest alcuni tra i leaders presenti intervengono su alcune questioni fondamentali per lo sviluppo della chiesa nel mondo: 'church unity', 'staff education', 'staff promotion/elevation', 'staff welfare', 'discipline', 'evangelism'.

Rev. Emmanuel Moybina Oshoffa, durante l'Announcement sposta l'attenzione su Imeko city, centro della cristianità celestial. Considerata dai Celestians 'a holy place'²³⁶, Imeko è una città che si sviluppa su una territorio di proprietà della Celestial Church of Christ al confine tra lo stato di Ogun e il Benin, acquisita quando ancora era in vita il fondatore Oshoffa dalla Chiesa dei Cherubini e Serafini, con il consenso del sovrano dello Stato di Ogun²³⁷.

²³⁶ CCC Constitution: Section 8. The Prophet Pasteur Founder Reverend Samuel BILEHOU Joseph OSCHOFFA orders that if he dies in Nigeria, that he is buried in the town of Imeko in the division of Egbado in the State (Province) of OGUN, close of the tomb of his mother on the family ground which was given to him.

Section 9. The Pastor orders that the place on which its tomb will be located is regarded as Holy Land and place of pilgrimage Francophone Pastoral Secretary Holy Pilgrimage in CCC. December 2006

²³⁷ Sermone del Profeta Fondatore Oshoffa del 1982 in 'Francophone Pastoral Secretary Holy Pilgrimage'.

«The project for the Celestial City of Imeko, near the border between Benin and Nigeria, was conceived by the Prophet..my father.. and implemented from 1983 onwards.. it was connected with a desire to territorialize the Church's message».

La scelta di Imeko city, come luogo voluto da Dio in cui fondare la 'Nuova Gerusalemme', è associata alla visione di uno dei primi collaboratori di Oshoffa, il profeta Pa Muri Adoye, il quale riferì al fondatore di aver visto un esercito di angeli in vesti bianche accamparsi nel territorio di Igbo-Ifa (dove attualmente sorge la città di Imeko), all'interno di una foresta dedicata al culto degli orìsa Orunmila²³⁸. In una seconda visione, sempre il profeta visionario, riferisce di essere stato informato da un angelo di Dio circa la futura distruzione della Mecca, e della conseguente costruzione di Gerusalemme nel territorio dove attualmente sorge Imeko. Nella città di Imeko è stato sepolto il fondatore della CCC, come lo stesso aveva comandato che fosse e scritto nella CCC Constitution:

8. The Prophet Pasteur Founder Reverend Samuel BILEHOU Joseph OSCHOFFA orders that if he dies in Nigeria, that he is buried in the town of Imeko in the division of Egbado in the State (Province) of OGUN, close of the tomb of his mother on the family ground which was given to him.

9. The Pastor orders that the place on which its tomb will be located is regarded as Holy Land and place of pilgrimage

L'importanza di Imeko, oltre nella sua elezione divina, risiede nella posizione geografica strategica per l'economia locale, in quanto punto di incontro per i commercianti che si muovono tra Nigeria e Benin. La terra di proprietà della chiesa si estende per 42 ettari di terreno e la città è attualmente in fase di costruzione. La 'Castle Parish', insieme ad altre parrocchie europee e alla 'Ileri Oluwa Parish', hanno versato somme di denaro, c.a 200 Naira, al 'Building Committee' della Chiesa, per l'acquisto di proprietà private all'interno della città. La proprietà rimane della chiesa, ovvero sotto

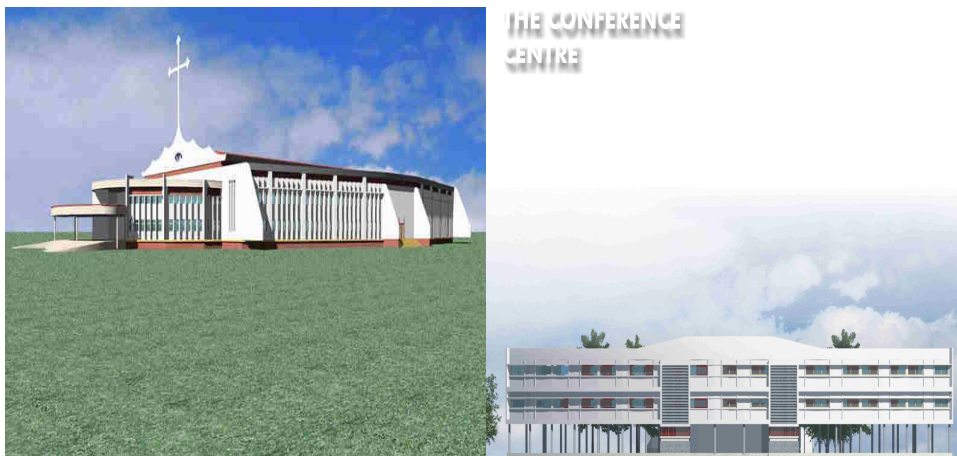
²³⁸ Mary A, (2002) Pilgrimage to Imeko. An African Church in the Time of Global Village. Blackwell Publisher.

giurisdizione del 'Building Committee' che amministra le somme versate dalle parrocchie, ma nello stesso tempo garantisce i privilegi e i diritti di quanti versano i soldi, e che un giorno potranno abitare all'interno di Imeko.

Rev. Emmanuel Moybina Oshoffa, durante l'Harvest, ringrazia per il lavoro svolto in Europa dai 'Church Workers', e coglie l'occasione per sfatare alcune dicerie relative alla finalità delle somme versate dalle parrocchie,

«someone says that there is nothing tangible yet .. but .. heard of who is to blame? .. mine is yours? The problem is that not all work..if people want progress go and make amendment»

The Conference Centre Project _Imeko city



The Pastor's Office Project

PASTOR'S HOUSE



‘Imeko City Project’ è il titolo di un progetto urbano sovvenzionato dalle casse della chiesa e che prevede la costruzione di specifiche strutture destinate ad ospitare gli uffici e gli organi direttivi della chiesa.

Harvest e reti di solidarietà

‘Harvest period is a special season that holds the bond of celestial together as a one unit Church’,

Gli ‘Harvest Festivals’ sono espressione del network religioso realizzato dalla Celestial Church of Christ in Europa, che presenta una trama più complessa rispetto a quella individuata dagli studiosi che sostengono la tesi di ‘African Communities’ in Europa nei termini di ‘place to feel at home’ (Adogame 2003; Gerloff 1999). La partecipazione di membri appartenenti a parrocchie diverse è un canale che alimenta lo sviluppo della chiesa sul territorio globale e la realizzazione di progetti di più ampio respiro, come la costruzione della città di Imeko. Prayer meetings, Services, Festivals, esprimono un sistema di relazioni e interessi identitari, più che passivi bisogni. La condivisione religiosa si costruisce attorno ad un business, ad una logica economica costruita su gerarchie, relazioni di vicinato, e sostegno reciproco.

«harvest is important because we must thank God for the good received and put their goods available to those in need .. there are members who do not have the option of keeping their children in school .. the parish take care of yourself and your family, friends»

Questa tendenza è evidente nell’organizzazione stessa della cerimonia, in occasione della quale le parrocchie partecipanti si occupano delle spese di partecipazione dei propri membri, soprattutto di quelli che si trovano nell’impossibilità di sostenere le spese del viaggio, mentre la parrocchia organizzatrice si occupa dell’accoglienza e del soggiorno dei membri ospiti.

«The Kingdom Family Love is also a source of success because members do assist one another as a caring broche assist the broche he dearly loves»

L’attenzione e la cura nei confronti di chi si trova nel bisogno è parte di una propaganda religiosa che individua nell’attenzione ai bisogni dei ‘vicini’ la chiave del successo,

‘Without love, faith is worthless (1 Cor 13:2) If you, as a celestial, have a genuine love towards God and man, the benefit is that you will be accorded access to root of all good things of life’ (Adebanjo 2004:159)

Il carattere assistenzialistico della parrocchia non si riduce ad una *caritas* fraterna, ma sarebbe conseguenza di una trasformazione vissuta dalla Celestial Church of Christ nella sua evoluzione storica di *chiesa*:

The primary role of church is to develop members spiritually. This role is gradually changing and extending to socio-economic activities, because of inability of the state to provide services that has always been in traditional role. (Oruwari 2001: 80)

La logica del ‘give to receive’ è alla base del un sistema finanziario della parrocchia, i cui membri sono convinti di ricevere grandi benedizioni se donano i propri beni in soldi o in altre forme.

Questa tensione solidale emerge anche durante il ‘Juvenile Harvest’, in occasione del quale i bambini e i ragazzi della parrocchia organizzatrice dell’evento e quelli delle ‘Celestial Parish’ vicine si ritrovano per portare avanti progetti e attività sociali, che accompagnano gli incontri di preghiera di formazione biblica, ma anche prove teatrali, karaoke e ‘football match’. In particolar modo il football è un attività portata avanti al di fuori del contesto Harvest, e rappresenta per i ragazzi un modo per vivere l’appartenenza alla parrocchia e l’adesione responsabile alla Celestial Church of Christ. Brother James B., incontrato in occasione del Living Water Festival, così spiega il senso delle attività promosse dai ragazzi,

‘Since I joined the team are no longer alone. I grew up, the team is not only football, but is unity. Then transmits a sense of solidarity, learn to be with others, to respect their space. My dad says that this has been lost among the celestials, everyone wants power. But things are changing, we young people are important’²³⁹.

²³⁹ Conversazione con Brother Gilbert k. Trad. : «Da quando sono entrata a far parte del team non sono più solo. Io sono cresciuto, la squadra non è solo per il football ma è l’unità. Trasmette un senso di solidarietà, impari ad essere una cosa sola con gli altri, a rispettare i loro spazi. Mio padre ha detto che

Il 'Juvenile Harvest' è occasione di raccolta fondi, che vengono usati per sostenere attività sociali. La raccolta effettuata viene utilizzata anche per sostenere progetti di recupero dei minori dalla strada o azioni più ampie portate avanti dalla Celestial Church of Christ in Nigeria, come riferitomi da Sh. Shebjolha durante il Living Harvest

'In Nigeria, activities are organised to give comfort to motherless children in various motherless babies homes'.

Le relazioni tra le 'Celestial Parish' a livello europeo, mettono in luce alcuni aspetti della religiosità celestial e le tensioni culturali che ne strutturano il cristianesimo. La spettacolarità associata alla dimensione del culto, le forme comunicative attorno a cui si organizzano attività a sfondo religioso, come la produzione di musica, sono espressioni della 'Reverse Mission' attuata dalla CCC in Europa e nel mondo, e che prima d'ogni cosa si rivela nella costruzione dei suoi stessi confini cristiano-identitari,


«It's essentially necessary that celestial church of Christ as an instrument of GOD in the end-time, mediate across, the globe through flexibility and elasticity of language and cultural pattern. With all zeal and enthusiasm at heart of God's inspired young Celestians mostly undergraduates to take up his purpose for the new image of his church (celestial church of Christ)»²⁴⁰

Le relazioni, oltre ad essere alimentate da scambi e partecipazioni reciproche, sono promosse da attività sfruttate tramite i media, internet e le nuove tecnologie, a esempio i 'Bible Quiz' messi in rete dalle parrocchie.

questo si è perso tra i Celestians, e che ciascuno vuole il potere. Ma queste cose stanno cambiando, noi giovani siamo molto importanti»

²⁴⁰ Conversazione con broche Gilbert K. In occasione del Juvenile Harvest 2011,. Trad. : « È fondamentale che la Celestial Church of Christ sia uno strumento di Dio per la fine dei tempi, capace di mediare nel mondo attraverso una flessibilità di linguaggio e modelli culturali. Con tutto lo zelo e l'entusiasmo nel cuore e l'ispirazione consegnata da Dio ai giovani per realizzare una nuova immagine della chiesa»

Jesus Is The Way



Bible Quiz July 2011

* Required information.

We're always looking for ways to improve and educate peoples knowledge regarding biblical informaton. Please take a quick quiz and test your knowledge upon the scriptures of God.

Need Assistance?
If you have a Customer Service issue that requires a response, please use our [Email Us](#).

First Name *

Last Name *

Email *

For what purpose was the moon created?

In what order were the stars and planets made?

What was the purpose of the rainbow?

When Israel wandered in the wilderness, what sign

☐ To control the flow of the tides on earth.

☐ To give light to the earth.

☐ To reflect the glory of the sun.

☐ To mark seasons and times on earth.

☐ galaxy, sun, moon, earth

☐ sun, moon, earth, galaxy

☐ earth, sun, moon, galaxy

☐ earth, galaxy, moon, sun

☐ For man to remember the flood.

☐ For God to remember his promise not to flood the wh

☐ To symbolize a new beginning.

☐ To show the wonder of God's love.

☐ A pillar of fire

I media non sono semplicemente parte di una strategia evangelizzatrice, il riflesso di ‘globalizing aspiration’(Meyer, 1998) attuate dai movimenti profetici e carismatici nei confronti del popolo di massa. L’uso della tecnologia nel circuito rituale è parte di un sistema di rete che alimenta l’identità dei Celestians e ne permette la condivisione,

‘The importance of information is that, it is the only source of moral, socio cultural and spiritual transformation to human beings. Communication is the vehicle of information, a collection of activities, having conversations giving instructions, impacting knowledge, sharing significant ideas, preaching, research, findings, entertaining and being entertained’.²⁴¹

Nella storia delle ‘African Independent Churches’ in Nigeria, l’uso dei media è parte di una governance che prevedeva un riordino del paese attraverso l’intervento delle organizzazioni religiose nelle questioni civili: salute, welfare, sviluppo economico, educazione, morale e politica (Omotoye 2000).

²⁴¹ Trad : ‘L’importanza dell’informazione è che essa è l’unica fonte di morale, e trasformazione socioculturale e spirituale per gli esseri umani. La comunicazione è veicolo dell’informazione, la possibilità di conversare offrendo istruzione, condividendo idee, pregando, facendo ricerca, divertendo e lasciandosi intrattenere.’

Nel contesto italiano ed europeo indagato, i media e le nuove tecnologie sono parte di un circuito parrocchia che alimenta bisogni di rappresentatività sociale, e nello stesso tempo strategie operative volte alla diffusione del messaggio religioso che la chiesa propone. La parrocchia è infatti concepita nei termini di ‘impresa locale’, che incoraggia, ed è alimentata a sua volta, da attività produttive promosse dai suoi membri: ristorazione, edilizia, servizi, formazione professionale e scolastica, ettc. L’organizzazione della chiesa e le attività satellite che le ruotano attorno permettono ai suoi membri di acquisire una certa visibilità nel ‘market-place’ socioreligioso e alimentandone i meccanismi di relazione e consumi.

Riflessioni sulla ricerca. Religione, Chiese e Migrazione

L'interesse per il fenomeno religioso è primordiale nella storia delle scienze sociali e sicuramente non si cade in errore se si afferma che la scienza antropologica nasce come etnologia religiosa (Lanternari 2004). Il discorso antropologico si è iniziato ad articolare attorno alle cosiddette 'religioni primitive', intese come l'insieme di manifestazioni mitico-rituali proprie delle società tradizionali. Nello sviluppo storico della disciplina si sono alternate posizioni diverse, che hanno prodotto riflessioni sui significati e la funzione della religione. Durkheim nel 1907, in una lettera al direttore del «Revue néo-scholastique» si è soffermato sul ruolo *capitale* della religione nella vita sociale. Geertz, a metà degli anni 70, parlerà di interpretazione della religione, intesa come fenomeno sociale che coinvolge l'individuo nella sua produzione di senso. Oggi la pratica dell'indagine antropologica ha modificato il suo approccio all'oggetto di analisi, come conseguenza di un cambiamento di prospettiva indotto da questioni di campo. La svolta 'riflessiva' che ha preso il via tra gli anni 60 e 70 (Rabinow, 1977; 1988; Watson 1987, Crapanzano 1995, Gupta e Ferguson 1997) ha sollevato questioni circa la reciprocità sul campo e la molteplicità di identità e luoghi in gioco nella ricerca. Lo strumento dell'osservazione partecipante, il metodo classico dell'etnografia, è stato rivisto alla luce della fluidità dei contesti contemporanei e alla plasticità delle relazioni che costituiscono il campo. L'etnografo, riflettendo il mondo all'interno del quale cerca di intervenire, diviene egli stesso soggetto del processo comunicativo, sotteso alle stesse condizioni evanescenti. Sicuramente, come suggerito da Sheper-Hughes (1995) bisogna evitare i *bluff antropologici*, relativi allo sforzo dell'antropologo di costruire degli spazi di oggettività essenzializzata, ma questo non toglie il bisogno, per chi fa ricerca, di porre specifiche condizioni al campo, di ipotizzarne e definirne limiti e condizioni.

Quale individuo? Quale società? Quale il referente per definire la religione? Questi quesiti accompagnano ricerche condotte in ambito accademico europeo e dal CCCME 'Church's Commission for Migrant in Europe', e che hanno evidenziato una serie di

cambiamenti strutturali intervenuti, a partire dagli anni 80' del secolo scorso, in seno alle Chiese storiche radicate sul territorio europeo, ad esempio il crescere delle chiese protestanti in Italia, della Chiesa Romana Cattolica in Svezia, di quella Ortodossa in Francia, e la presenza capillare di chiese Pentecostali e Carismatiche africane[4]. L'intreccio tra religione, migrazione e i cambiamenti strutturali in corso nel paesaggio religioso europeo aprono nuovi scenari che mettono in luce la fragilità di etichette e approcci denominazionali. Sicuramente il contesto italiano presenta un' effervescenza religiosa forse ancora sottaciuta, nascosta rispetto alle altre realtà europee, o forse semplicemente poco considerata anche in ambito accademico, ma sicuramente non per questo non presente. Alcune 'Chiese africane indipendenti,' come la Celestial Church of Christ, confermano la loro autorità religiosa e politica nella gestione della diaspora africana, attraverso specifici canali di relazione e strategie politiche e di mercato.

Ma in che modo i processi migratori associati alla religione riconfigurano l'approccio alla stessa e all'uso del rito e del sacro? Il discorso sulla migrazione possiede da sempre specifici riferimenti. Solitamente la migrazione, nell'immaginario collettivo, evoca sensazione negative. La figura dell'immigrato è idealmente associata a quella dello 'straniero', colui che altera l'equilibrio della società. Bauman spiega come la posizione degli stranieri emerga nel mezzo di uno scontro dicotomico tra 'friends' and 'enemies' (Bauman 2004) Gli 'stranieri' sono coloro nei confronti dei quali solitamente si applicano delle strategie di inclusione o di esclusione sociale. Queste riflessioni mi hanno aiutata nell' interpretazione delle situazioni e circostanze che hanno costituito il campo della ricerca, anzi i campi, perché ogni incontro e conversazione rimodulava il senso della ricerca e la stessa geografia dei luoghi. Durante la ricerca un aspetto ricorrente era il bisogno, di chi mi incontrava, di definire i margini identitari delle nostre relazioni. Io ero una ragazza nata in Italia, che mostrava interesse per una realtà religiosa cristiana *diversa* rispetto a quelle conosciute o solitamente frequentate da italiani. Dinanzi a me c'erano individui, che si considerano 'stranieri', ma non in senso denigrante, come solitamente inteso nei discorsi sulla migrazione e sul destino degli immigrati. Stranieri in riferimento alla condizione di transitorietà che ne caratterizza il sostare nella società italiana e alla scelta di specifici canali relazionali per continuare o rendere saldo il proprio percorso di migrazione. L' apparente distanza creata dalla partecipazione ad un circuito religioso descritto da chi ne è esterno come diverso,

strano, bizzarro, ‘cosa di immigrati’, o non cristiano, perché non includente i limiti strutturali che distinguono e allontanano le confessioni cristiane tra di loro, è parte di una logica identitaria attraverso cui lo l’individuo recupera la propria socialità, le reti familiari e il proprio posto nel market-place globale. Ma non solo.

Per recuperare la propria storia è necessario anche ricollocare le proprie radici, i luoghi pensati per trovare una definizione di sé, la storia condivisa, quell’insieme di riferimenti culturali associati alla propria terra, ai processi politici ed economici attraverso cui ne emerge il senso per chi la abita. Questa prospettiva traspare dal lavoro sul campo, dalla quotidianità rituale condivisa con i Celestians, anche se interrotta da pause più o meno lunghe dovute a periodi di degenza. Il processo di fondazione di una parrocchia celestial in Italia, il percorso di migrazione dei suoi membri, l’organizzazione dello spazio e del tempo rituale, sono aspetti costituenti di una storia in costruzione, e che nel suo processo di acquisizione di senso, mi investe, ricollocando la mia presenza da ragazza italiana in ‘Italian Sister’. I fatti e le questioni evidenziate nel corso del testo esprimono la storia di una realtà *chiesa* che altera gli schemi di chi culturalmente attribuisce a questo termine una immagine istituzionale, austera, o esotica a seconda del contesto di culturale di riferimento. La *chiesa*, per i Celestians incontrati nell’esperienza di campo, è il luogo antropologico in cui viene legittimata la costruzione del sé, delle sue relazioni, reti sociali e strategie economiche, riconosciute come valide perché corrispondenti ad un circuito globale che richiede specifici elementi di competitività. Per non lasciare che queste rimanessero illazioni è stato necessario applicare una specifica strategia nella ricerca, affinché la pratica etnografica potesse cogliere la dinamicità e la multidirezionalità della pratica religiosa. Si è prediletta l’unità del locale, che però incorpora unità di tempo e spazio ampi, mobili, continuamente sottomessi a tensioni e interessi che esprimono la fluidità delle relazioni religiose e la loro multi direzionalità. L’antropologo che desidera cogliere questi processi deve entrare in simbiosi con i ritmi degli individui, con i loro spostamenti e migrazioni, cercando di penetrare la molteplicità di incontri e situazioni organizzate attorno ad eventi rituali, service devozionali, Festivals, nell’ottica di una ‘travelling ethnography’ (Mary 2002). Questa prospettiva ingloba il concetto di etnografia ‘multi- situata’, ma la supera perché il focus dell’analisi emerge dal flusso in cui si colloca il suo stesso oggetto di ricerca. L’antropologo non deve essere né eccessivamente estraneo né troppo

intimo a ciò che osserva, ma lasciarsi condurre dal verificarsi istantaneo delle situazioni attraverso cui deve necessariamente emergere il senso di ciò che indaga. Per questo parlare di una 'macroethnography' (Appadurai 1991: 197) rischia di creare degli equivoci perché il lavoro dell'antropologo ha significato se avviene all'interno di un flusso di relazioni di cui lo stesso è parte. Lo sguardo fisso alla vita ordinaria di una parrocchia celestial in Italia, esteso nell'ultima parte dell'elaborato alla celestial parish londinese, è stato fondamentale per potere capire l'intreccio di relazioni spirituali, reti familiari e mobilità degli individui sul territorio italiano ed europeo, processo che ribalta la condizione diasporica della CCC, trasformando una condizione di dispersione in un valore aggiunto, nella possibilità di nuove traiettorie territoriali e spazi di presenza religiosa e socioeconomica.

Riflessioni sul metodo e i risultati della ricerca

Al termine del percorso di scrittura, credo sia giusto soffermarsi sul metodo della ricerca e sul processo di costruzione del resoconto etnografico.

Il principio fondamentale che ha guidato il mio fare ricerca è stato quello di decriptare i codici e i linguaggi usati dall'alterità che avevo dinanzi, nella consapevolezza che il campo non corrispondesse semplicemente con luoghi e persone, ma fosse una realtà dinamica, che si poneva in essere nel momento dell'analisi. Per sbrogliare i vissuti dalla pesantezza di concetti e teorie che accompagnavano il mio approccio, ho guardato alle relazioni tra i soggetti, per leggere i significati di esperienze condivise attraverso l'esperienza stessa e i modi pensati per comunicarla. Ho cercato di riferire con obiettività, ma secondo procedure intellettuali ben chiare nella mente, ciò che si realizzava attorno a me e attraverso di me, cercando di essere il più possibile un conduttore permeabile di bisogni, scelte e modalità di esistere. Indagare una realtà cristiana come la Celestial Church of Christ in Italia è stato interessante non solo per i risultati raggiunti, ma anche per una riflessione sugli strumenti e i processi dell'antropologia, una disciplina che più di ogni altra ha la possibilità di intuire le tensioni che animano e costruiscono il rapporto tra individuo, religione e migrazione, nonché strutture e contenuti.

La scelta qualitativa della ricerca prende in un certo senso le distanze dalla *grounded theory*²⁴², che enfatizza la dimensione della scoperta della teoria nel corso della ricerca, e che invita il ricercatore ad ignorare la letteratura a disposizione sulle problematiche indagate, per evitare che le idee preconcepite possano condizionare le sue scoperte. Una complicità efficace tra sapere e ricerca è stata il motore dell'analisi, e ha delineato le scelte fatte nelle diverse fasi del campo, dalla costruzione delle ipotesi all'individuazione dei riferimenti bibliografici, allo screening sulla letteratura specializzata da contestualizzare. Tutto però continuamente confrontato con il campo, che nel frattempo decostruiva le ipotesi di partenza e indicava nuovi punti di riflessione.

²⁴² La *grounded theory* è una metodologia di ricerca che nasce nell'ambito della ricerca sociologica ispirata al cosiddetto "paradigma interpretativo", allo scopo di interpretare i processi sottesi ad un determinato fenomeno. Si colloca nell'ambito delle metodologie di ricerca qualitativa. I suoi due teorizzatori, Barney Glaser e Anselm Strauss, con questa teoria tentarono di arginare la crisi della ricerca qualitativa nelle scienze sociali degli anni sessanta, in un momento in cui la linea quantitativa stava prendendo sempre più piede. Tali autori ne esplicitarono tutte le caratteristiche fondamentali nel loro testo *The Discovery of Grounded Theory* (1967)

La parrocchia, nelle forme in cui è stata raccontata, è un prodotto di questo processo di analisi. I membri della parrocchia, le esperienze rituali e gli spazi fisici descritti nel corso dell'elaborato sono stati letti attraverso le relazioni di significato che si realizzavano nello spazio e attraverso cui emergevano i significati dello stesso, e da cui discende la scelta di un'etnografia non solo multi-situata, ma anche multi-vocale.

Il processo di scrittura del testo ha risentito dei cambiamenti situazionali a cui era soggetta la mia figura. Come riferito nell'introduzione al testo, i primi tempi della mia presenza in parrocchia, sei mesi circa, sono stati caratterizzati da un clima di tensione, dettato probabilmente dal credere che mi trovassi lì per spiare, o chissà, forse per giudicare. Facilmente, a seconda di cosa si parlava, si cambiava registro linguistico.

In mia presenza i bambini, figli dei membri della parrocchia, parlavano in lingua italiana, ma se sopraggiungeva un adulto o un genitore che chiedeva qualcosa, si usava l'inglese o la lingua yoruba. Lo stesso succedeva con gli adulti. Con il passare del tempo le cose sono iniziate a cambiare, quando si intuiva che non riuscivo a seguire un discorso, qualcuno dei presenti interveniva e cercava di spiegarmi cosa stesse succedendo. Molto spesso mi veniva chiesto il motivo della mia presenza, per una questione di rispetto non ho mai nascosto che fossi una ricercatrice. Semplicemente sottolineavo il fatto, a chi lo chiedesse, che non ero lì per indagare o osservare, ma per conoscere, perché entusiasta di ciò che mi circondava. Probabilmente la mia scelta può essere criticata, ma credo fosse l'unica strategia adottabile per rompere il muro di diffidenza costruito attorno alla mia figura e ai discorsi associati al colore della mia pelle, alla nazionalità e soprattutto alla religione degli italiani. Quest'ultimo punto rappresenta un aspetto curioso e nello stesso importante della ricerca. Durante il campo non ho mai parlato con i miei interlocutori di gusti o scelte personali relative al discorso fede, ma ad un certo punto mi sono resa conto che era dato per scontato che io credessi in Dio, o semplicemente che fossi una 'credente'. Un giorno un membro della parrocchia, al termine di una conversazione amichevole, ha detto: «Per noi africani non esiste l'ateismo, non puoi non credere in qualcosa». Questa affermazione, per quanto mi riguarda, non ha prodotto in me dei corollari sulle appartenenze religiose degli immigrati in Italia, nel mio caso dei Celestians, quanto a rendermi conto di un aspetto forse poco preso in considerazione dalle scienze sociali nello studio di forme di cristianità 'altre', ovvero il filtro della storia.

Un esempio di questa incomprensione si riflette nell'uso del concetto di sincretismo. Quest'ultimo riferisce una constatazione oggettiva di diversità o mescolanze tra forme religiose o culti, ma non riesce a spiegare il perché dell'uso che viene fatto del sacro e quali gli schemi e i bisogni culturali che alimentano una determinata usanza religiosa o credo nel suo contesto immediato di fruizione. Nel caso della Celestial Church of Christ, è stato evidenziato come le analisi, anche quelle più recenti, condividano alcuni punti comuni, ad esempio l'influenza delle missioni coloniali sui gruppi locali, per produrre poi riflessioni e conclusioni diverse. Forse sarebbe più funzionale e utile ai fini di una conoscenza dei processi attraverso cui si realizza e comunica la presenza della Celestial Church of Christ e dei suoi membri in Italia, leggerne la storia e i suoi prodotti in termini di *storie*, i cui significati si rendono evidenti nelle forme condivise e quotidianamente confermate da chi promuove un'appartenenza religiosa, piuttosto che analizzare una macro storia attraverso schemi strutturalmente e culturalmente, credo, incompatibili.

Conclusioni

Nell'introduzione e nel corso dell'elaborato ho cercato di mettere in evidenza le ragioni della ricerca e la scelta di indagare le 'pratiche' coinvolte nell'organizzazione di una chiesa africana indipendente in Italia, la Celestial Church of Christ Worldwide. Attraverso un'indagine sul campo, sono stati letti i percorsi personali e comunitari di alcuni membri di una parrocchia presente da anni sul territorio italiano, la 'Ileri Oluwa Parish', al fine di comprendere la natura dei processi coinvolti nell'istituzione della parrocchia e dei ruoli attorno a cui si organizza la presenza della stessa nel panorama religioso italiano. La storia della chiesa, i fondamenti della sua dottrina e i significati comunicati attraverso le forme rituali e religiose che la stessa promuove, sono stati contestualizzati alla luce delle relazioni vissute e praticate dai Celestians incontrati durante l'esperienza sul campo. Le loro storie, percorsi di migrazione e mobilità in itinere, rappresentano la lente attraverso cui si è guardato alle relazioni vissute nel nome dello 'Spirito', e alla percezione stessa di ciò che gli stessi Celestians definiscono *sacro*, *santo*, *puro* e *impuro*. Il significato di queste categorie, che trovano una precisa collocazione nell'ambito delle scienze antropologiche e religiose, viene fatto emergere in relazione alle tensioni simboliche che caratterizzano la struttura gerarchica della chiesa e le relazioni (familiari, spirituali, di genere) che ne discendono. Attraverso questa analisi, si è cercata un'alternativa ad approcci che ricorrono a categorie (Chiesa Africana Indipendente, Diaspora africana) per definire e incapsulare un fenomeno religioso la cui complessità simbolica e comunicativa è connessa all'evanescenza di processi più ampi, di portata mondiale, di cui lo stesso è parte ed espressione. *Individuo immigrato, territorio e parrocchia* sono indagati in una relazione dinamica, di mutua significazione, che va a scardinare e de-materializzare i confini fisici e culturali tra gli stessi. Una 'Celestial Parish', in quanto luogo che denota una 'chiesa individuale collegata ad una diocesi' (CCC Constitution (CCC Constitution, 107 (d) si rivela, nella materialità delle sue forme e dei 'Devotional Services' che in essa si svolgono, a 'field of action' (Lefebvre, 1991). ILERI, la casa del culto e della preghiera, in quanto spazio fisico e spirituale, rappresenta il luogo delle relazioni 'holy', possibili tra individui che sono chiamati a divenire 'Spiritual Being'. Questo spazio, così come le diverse aree presenti nella parrocchia ('Sumnday School', 'Mercy Land') possono essere abitate sulla base di norme indicate nella CCC Constitution, il

documento costituzionale che rappresenta la fonte dottrinale della chiesa e in base a specifici criteri di 'membership'. La vicinanza di grado al pastore permette di accedere ai luoghi che nella parrocchia incarnano il centro del potere politico (l'altare). Dalla ricerca è emerso che la prossimità ai massimi gradi previsti nelle linee gerarchiche, e quindi al pastore, definisce il grado di anzianità di un membro. L'anzianità, in quanto espressione di una maturità spirituale associata all'esercizio del proprio 'Spiritual works', permette una forma di mobilità implicata nei processi attraverso cui si costituiscono nuove parrocchie celestial in Italia. La storia di Samuel mette in luce la tensione semantico-politica che anima la relazione spazio sacro-individuo e territorio, aprendo a nuovi confronti.

Lo spazio holy' emerge in relazione all'esercizio di pratiche di genere che hanno il loro centro nell'equilibrio dettato da una tensione politica tra poli opposti, sfera maschile e quella femminile, ma nello stesso tempo complementari e interdipendenti: la relazione tra il pastore, 'Spiritual Guide' e sua moglie. I significati di questa relazione si pongono su due livelli, che si compenetrano: uno religioso-spirituale e l'altro socio-politico. La relazione spirituale che lega il pastore e sua moglie, in quanto canale di benedizione e protezione per membri della comunità parrocchiale, diventa il luogo di relazione attraverso cui costruire il proprio *self* e la propria socialità, ri-orientando la propria storia, il percorso di migrazione, le delusioni e le difficoltà economiche, considerate conseguenza di maledizione, azioni di stregoneria, voodoo e sortilegi. La divisione degli spazi all'interno della parrocchia è corrisposta da domini differenti tra uomo e donna, espressa anche attraverso specifiche modalità di abitare e condividere lo spazio. Questa divisione non è emersa come mera espressione di una diversità di cultura tra uomo e donna, ma prodotto di un sistema religioso e politico che attribuisce valore etico e sociale all'unione sessuale nella forma coniugale, facendone fonte di diritto da cui attingere per decidere il proprio percorso di realizzazione, che è individuale nella misura in cui è parte del tessuto relazionale della comunità parrocchiale, espressione di un circuito chiesa worldwide.

Nel caso preso in esame in Italia, i percorsi personali e comunitari di alcuni membri della parrocchia, le logiche spirituali e di genere intorno a cui si struttura lo spazio rituale e politico della parrocchia, le dinamiche di *mobilità* che consentono una crescita 'spirituale' dell'individuo attraverso gli 'Spiritual Ranks' e un allargamento stesso della comunità worldwide attraverso la creazione sul territorio italiano di nuove cellule parrocchiali, interrogano i paradigmi teorici sulle 'transnational migrant religious practices' (Ebaugh & Chafetz 2002, Levitt 2004; Yang 2002)

Il calendario 'liturgico' della Celestial Church of Christ prevede un sistema molto articolato di Festivals, Harvest, e Services ordinari e straordinari che mobilitano annualmente i Celestians di tutto il mondo, invitati a raggiungere le parrocchie in cui si organizzano questi eventi. È attraverso l'azione di questo sistema worldwide che è possibile *liberazione* da quello che è un sistema culturale considerato negativo. L'esperienza di 'spiritual healing e deliverance' coincide non solo con il riscatto dal proprio passato, ma anche dall'offerta culturale del presente, del contesto territoriale e sociale di immigrazione, espressione di un retaggio coloniale. Per questo motivo la tradizione religiosa yoruba non è rifiutata, accantonata, ma rielaborata in funzione di un bisogno di rappresentatività sociale, politica, religiosa e umana. Questo bisogno non trova realizzazione nella prospettiva sociale incarnata da appellativi di *Doctor, Mr. e Mrs*, il cui uso è vietato anche perché considerati espressione di una mentalità capitalistica occidentale costruita su un passato coloniale di morte e su un presente da cui i Celestians non si sentono rappresentati. La Celestial Church of Christ, 'the heavenly church' è quel canale attraverso cui i suoi membri in Italia, immigrati nigeriani, o per lo meno i Celestians incontrati durante la ricerca sul campo, tentano di recuperare la disintegrazione del sé e l'interruzione di relazioni familiari a causa del processo migratorio. All'interno della 'casa del culto', 'Ile Esine', è possibile ridefinire la propria *agency* perché immessi in un circuito relazionale e culturale che ha i contorni dello spazio domestico, un luogo in cui sentirsi al sicuro da flussi spersonalizzanti. La ritualità partecipa a questo processo proiettando l'individuo non verso una dimensione ultraterrena ma 'territorializzando' il suo percorso, che possiede anche una meta, la Nuova Gerusalemme, 'Imeko city'. Imeko non identifica un luogo ameno ma un nuovo centro di sviluppo per la Cristianità in Africa, attraverso cui immettersi in un circuito religioso ed economico globale in cui poter agire da protagonisti. Alla luce di quanto

detto ed esposto nel corso nei capitoli, si deduce quanto un'analisi sui fenomeni diasporici delle African Independent Churches e dei 'NRMs' in Europa richieda uno sguardo che consideri l'individuo e la sua *agency* in relazione ad un contesto storico e politico più ampio e alla cui produzione di significato partecipa.

Le riflessioni emerse nel corso dell'elaborato sono state il frutto di una ricerca sul campo che mi ha dato la possibilità di condividere, con alcuni membri di Ileri Oluwa Parish, il progetto personale associato al ruolo spirituale ricoperto in parrocchia, o al 'lavoro' svolto. Tutto questo senza pormi con atteggiamento inquisitorio, ma lasciando che il tempo e gli eventi condivisi creassero i ponti relazionali necessari per una condivisione, per un avvicinamento empatico dei reciproci mondi, lasciandomi istruire con la stessa delicatezza e rispetto con cui ponevo la mia presenza. Questo ha reso possibile un mio coinvolgimento attivo nelle relazioni rituali e nei meccanismi di potere attraverso cui si rivela l'appartenenza alla realtà parrocchia, divenendo 'Italian Sister'. Sicuramente non nella convinzione che io fossi una Celestian, ma perchè il mio sguardo non richiedeva la messa in opera di strategie difensive volte a mascherare o a giustificare ciò che con loro condividevo, gli episodi di trance, i modi del rito, la spettacolarità delle cerimonie. La scelta di riportare le storie di alcuni membri e di ricostruire specifici profili, è stata dettata dal bisogno di disegnare un percorso di analisi che mi permettesse di affrontare non tanto le questioni che ritenevo importanti, ma quelle che emergevano in quanto tali durante il campo, nei limiti delle ipotesi di partenza. È questo il senso della prospettiva di analisi che ho introdotto nel corso del lavoro, ovvero la lente della mobilità, intesa nel duplice senso di movimento e possibilità, per cercare di trasferire in contenuti la dinamicità associata all'azione dei Celestians e allo sviluppo locale e inter-territoriale della Celestial Church of Christ.

Bibliografia

Adejobi, (1974) E.O.A, *Authentic Traditions, Customs and Early Practices of the Church of the Lord-Aladura*. Mushin, Lagos State: Olufayo Industrial Enterprises.

Adebanjo, L (2004) *The Secrets of Power and success in Celestial Church of Christ*, Lagos.

Adogame (1997) *A Home Away from Home: The Proliferation of Celestial Church of Christ in Diaspora Europe* in «Africana Marburgensia», vol. 30, No. 2, pp. 3-23

(1998) *Building Bridges and Barricades*, in «Marburg Journal of Religion» 3, 1-13.

(1999) *Celestial Church of Christ: The Politics of Cultural Identity in a West African Prophetic-Charismatic Movement*, Frankfurt am Main: Peter Lang. (251pp.)

(2000) *Doing Things with Water: Water as a Symbol of Life and Power in the Celestial Church of Christ* in «Studies in World Christianity», 6, I. pp. 59-77.

(2000) *Aye loja, orun nile - The Appropriation of Ritual-Spatial Time in the cosmology of the Celestial Church of Christ* in «Journal of Religion in Africa», 30, 1, pp. 3-29.

(2000) *The Quest for Space in the Global Religious Marketplace: African Religions in Europe*, International Review of Mission 89, No. 354. pp. 400-409.

(2000) *Mission from Africa: The case of the Celestial Church of Christ in Europe*, in «Zeitschrift fuer Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 84, I, pp. 29-44.

(2002) *Celestial Church of Christ*, in J.G. Melton & M. Baumann (eds.) *Religions of the World. A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. Santa Barbara, ABC-CLIO, pp. 256.

(2002) *Engaged in the task of 'Cleansing' the World: Aladura Churches in 20th Century Europe* in Klaus Koschorke (eds.) «Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Aussereuropäischen Christentums (Asien, Afrika, Lateinamerika) / Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity», vol. 6, Wiesbaden: Harrassowitz. Pp. 73-86.

(2002) *African Initiated Churches (AICs) in Diaspora Europe*, in: Stanley M. Burgess et al. (eds.), «The New International Dictionary» p. 309.

(2002) *Oschoffa, Samuel Bileóu Joseph*, in: Stanley M. Burgess et al. (eds.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movement* p. 951.

(2002) *Tomorrow's leaders as leaders for today: youth empowerment and African new religious movements* in B. Trudell, K. King, S. McGrath and P. Nugent (eds.) «Africa's Young Majority». Edinburgh, Centre for African Studies. Pp. 207-227.

(2002) *Traversing Local-Global Religious Terrain: African New Religious Movements in Europe*, in «Zeitschrift für Religionswissenschaft», 10, pp. 33-49.

(2003) *Old Wine in New Bottles: Prophetic Experiences in the Celestial Church of Christ*, in Gerrie ter Haar & Jim Cox (eds.), *Uniquely African? African Christian Identity from cultural and historical perspectives*. Trenton, New Jersey: Africa World Press, pp. 241-260.

(2003) *Betwixt Identity and Security: African New Religious Movements and the Politics of Religious Networking in Europe*, in «Nova Religio: The Journal of Emergent and Alternative Religions», vol. 7, No. 2, pp. 24-41.

(2004) *Contesting the Ambivalences of Modernity in a Global Context: The Redeemed Christian Church of God, North America.*« Studies in World Christianity »10 (1): 25-48.

(2004) *The Use of European Traditions of the Study of Religion in Africa West African Perspectives*, in Frieder Ludwig & Afe Adogame (eds.) *European Traditions of the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 375-381.

(2004) *Historiography and European Perceptions of African Religious History*, in Frieder Ludwig & Afe Adogame (eds.) *European Traditions of the Study of Religion in Africa*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 1-22.

(2004) *Engaging the Rhetoric of Spiritual Warfare: The Public Face of Aladura in Diaspora* in «Journal of Religion in Africa», 34, 4: 493-522.

(2005) *African Instituted Churches in Europe. Continuity and Transformation* in Klaus Koschorke (ed.) *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 225-244.

(2005) *African Christian Communities in Diaspora*, in Ogbu Kalu (ed.) *African Christianity: An African Story*, Pretoria: University of Pretoria, pp. 494-514.

(2005) *Locating Religion in the Context of African Migration*, in Afe Adogame & Cordula Weisskoeppel (eds.) *Religion in the context of African Migration*, Bayreuth: BASS, No. 75, pp. 1-22.

(2005) *To be or Not to be? Politics of Belonging and African Christian Communities, in Germany* in Afe Adogame & Cordula Weisskoeppel (eds.) *Religion in the context of African Migration*, Bayreuth: BASS, No. 75, pp. 95-112.

(2005) *Prayer as Action and Instrument in the Aladura Churches*, in Ulrich Berner, Christoph Bochinger and Rainer Flasche (eds.) *Opfer und Gebet in den Religionen*. Gutersloh: Bertelsmann, pp. 96-110.

(2005) Adogame Afe & Cordula Weisskoeppel (eds.) *Religion in the context of African Migration*, Bayreuth: Bayreuth African Studies Series, No. 75. (366pp.)

(2005) *Moving among Those Moved by the Spirit: Conducting Fieldwork within the New African Religious Diaspora*, *Fieldwork in Religion*, 1, 3: 253-270 (with Ezra Chitando).

(2006) Review: *African Charismatics: Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana*, by J.K. Asamoah-Gyadu (Leiden: Brill, 2005), in «*Journal of Religion in Africa*», 36, 1, pp. 122-124.

(2006) *Celestial Church of Christ*, in Peter Clarke (ed.) *Encyclopedia of New Religious Movements*, New York and London: Routledge. Pp. 89-90.

(2007) *Clearing New Paths into an Old Forest: Aladura Christianity in Europe*, in Jacob K. Olupona and Terry Rey (eds) *Orisa Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*. Madison: Wisconsin University Press, pp. 324-345.

(2007) *Raising Champions, Taking Territories: African churches and the Mapping of New Religious Landscapes in Diaspora*, in Theodore Louis Trost (ed.) *The African Diaspora and the Study of Religion*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 21-46.

(2007) *Clearing New Paths into an Old Forest: Aladura Christianity in Europe* in Jacob K. Olupona and Terry Rey (eds.) *Orisa Devotion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*. Madison: Wisconsin University Press, pp. 324-345

(2007) *Religion in Sub-Saharan Africa*, in Peter Beyer and Lori Beaman (eds.) *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Brill, pp. 527-548.

(2007) *Whose Religion is Christianity? African Christian communities and the negotiation of German religious landscapes* in «Dokumentation. Frankfurt am Main: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik» pp. 15-22.

(2007) *Indigenous Religions* in Jonathan Bonk (ed). *Encyclopedia of Missions and Missionaries*, London: Routledge. 191-197.

(2008) *Globalization and African New Religious Movements in Europe* in Ogbu Kalu & Alaine Low (eds) *Interpreting Contemporary Christianity: Global Processes and Local Identities*, Grand Rapids, Michigan & Cambridge: Eerdmans, pp. 296-316.

(2008) *Mapping Globalization with the Lens of Religion: African Migrant Churches in Germany*, in Armin Geertz & Margit Warburg (eds) *New Religions and Globalization. Empirical, Theoretical and Methodological Perspectives*. Aarhus: Aarhus University Press. pp. 189-213.

(2008) *Who do they think they are? Mental Images and the Unfolding of an African Diaspora in Germany*, in Adogame et al. *Christianity in Africa and the Africa Diaspora: The Appropriation of a Scattered Heritage*. London and New York: Continuum, pp. 248-264.

(2008) *Introduction* in Adogame et al. *Christianity in Africa and the Africa Diaspora: The Appropriation of a Scattered Heritage*. London and New York: Continuum, pp. 1-5 (with R. Gerloff & K. Hock)

(2008) *I am married to Jesus! The feminization of new African diasporic religiosity* in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 143 (juillet-September), pp. 129-148.

(2008) *Up, Up Jesus! Down, Down Satan! African Religiosity in the former Soviet Bloc - the Embassy of the Blessed Kingdom of God for All Nations* in «Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research», 37, 3: 310-336.

(2009) *Practitioners of indigenous religions in Africa and the African diaspora in Graham Harvey*” (ed.) *Religions in Focus: New Approaches to Tradition and Contemporary Practices*, London and Oakville, CT: Equinox, 2009

(2009) *Ranks and Robes: Art Symbolism and Identity in the Celestial Church of Christ in the European Diaspora* in *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief*, (Berg Publishers) vol. 5, No. 1, March 2009. pp. 10-32 (23)

(2009) *To God Be the Glory! Home Videos, the Internet, and Religio-Cultural Identity in Contemporary African Christianity*, in «Critical Interventions: Journal of African Art History and Visual Culture» ,No. 3/4, Spring 2009. pp. 147-159.

(2009)‘*Cosmology*’, ‘*Diaspora*’, ‘*Healing*’, and ‘*Naming*’ in Molefi K. Asante and Ama Mazama (eds) *Encyclopedia of African Religion*, London: Sage, 2009. pp. 178-180; 199-201; 309-310; 439-440.

Akinade, EA., (1996) *New Religious Movement in Contemporary Nigeria: Aladura Churches as Case Study*. Lagos Pubblishe

Amadiume, I., (1987) “Male Daughters, Femal Husbands:gender and sex in an African Society”. London:Zed Books.

Amstrong, K., (1999) *Shifting Ground and Cultural Bodies:postcolonial gender relations in Africa and in India*. Lahnam MD: University Press of America.

Anderson AH., (2001) *Types and Butterfly; African initiated churches and European Typologies*. Int.Bull. Missions.

Anderson, A., M. Bergunder, et al., Eds. (forthcoming fall 2010). ‘Studying Global Pentecostalism. Theories and methods.’ *Anthropology of Christianity*. Berkeley, University of California Press.

Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis London, University of Minnesota Press.

Appiah-Kubi, Kofi, (1979), *Indigenous African Christian Churches: Signs of Authenticity*, *Bulletin of African Theology* 1:2, 241- 249

Ardner S., (1993) *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*. Oxford: Berg

Archer, Margaret S. (1988) *Culture and agency. The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Asad T., (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. University California Press.

Asamoah-Gyadu, J. K. (2006) *An African Pentecostal on Mission in Eastern Europe: The Church of the “Embassy of God” in the Ukraine*. In «PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies» **27**(2).

Ayegboyin, Deij (2005) *But delivers us from the Evil One. Mountain of Faire and Miracles Riposte and its Implication for Mission in Nigeria*. Birmingham:United Collage of the Ascension.

Ayegboyin, Ishola's (1997), *African Indigenous Churches: An Historical Perspective*, Gretaer Highest Pubblications, s.l.

Babalola, E. O. (1992), *The Impact of African Traditional Religion and Culture Upon the Aladura Churches*, *Asian Journal of Theology* 6 (1) 130-140.

Bahemuka, L., (1995) *Social changes and women's attitudes toward marriage in East Africa*. In M.A. Odudyoye and M.R.A Kanyoro (eds) *The Will to Arise: women, tradition and church in Africa*. Wipf & Stock Publishers.

Bediako K.,(1995) *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*. Edinburgh. University Press.

Barret DB., (1968) *Schism and Renewal in Africa: An Analysis of Six Thousand Contemporary Movements*, Oxford University Press, Nairobi.

(2001) *World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the modern World*2. Vols Oxford.

Beyer,P, (1994) *Religion and Globalization*, Sage Pubblcation, London.

Berger L, Huntington P, (2002) *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford University press, Oxford.

Bloch, M. (1992) *Language, Anthropology and Cognitive Sense*. London.

Bourdieu P, (1973) The Berber House, in Lawrence- Zuniga D., (eds) *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Blackwell Pubblisghing, London, 2003.

Buckley, T., (1988) *A critical appraisal of theories of menstrual symbolism*, in T. Bucley and A. Gottlieb (eds), *Blood Magic: the anthropology of menstruation*. Berkley: University of California Press.

Carter, J., D (1997), *The Celestial Church of Christ: syncretism, ritual practice and the invention of tradition in a new religious movement*. Chicago IL: Divinity School, University of Chicago.

Castle & Miller (2003) *The Age of Migration*, Guilford Publication.

- Celestial Church of Christ: Constitution, 1980. Nigeria: board of Trustess for the PStor in Council, Celestial Church of Christ.
- Celestial Church of Christ Bible Lessons & Parish, ILERI OLUWA PARiSH Brescia.
- Celestial Eye, a Quarterly Newsletter of CCC London Parish, 2009.
- Celestial Castle, a Quarterly Nesletter of CCC Castle Parish, London.
- Cyrus N, Gropas R, Kosic A, Vogel D, (2005) *Opportunity for immigrants active civic participation in the European Union*. POLITIS-Working paper No.2 www.uni-oldenburg.de/politis-europe/webpublications
- Coleman S., (2002) *The Fiath Movement: a global religious culture*. Cult. Relig. 3(2):1:128
- Comaroff J., (1985) *Body of power, Spirit of Resistance: The Culture of a South African People*. Chicago: Univ-Press
- (1991) *Of Revelation and Revolution: Christianity , Colonialism, and Consciusness in South Africa*. Vol. 1 Chicago
- Cox H (1994) *Healers and ecologistis: Pentecostalism in Africa*. Christ. Century 111 (32) 1042-46
- Cziekawy D., (1998) *Containing Witchcraft. Conflicting scenarios in postcolonial Africa*. Afr. Stud. Rev. 41 (3) : 1: 209
- Crumbley, D.H, (1989) *Indigenous Institutions-building in an Afro-Christian Movement: the Aladura as a Case Study*. Evanston IL: Northwestern University.
- (1992) *Impurity and power: women in Aladura Church*, in «Africa» 62 (4):505-522.

(1995) *Even a women: sex roles and mobility in an Aladura hieararchy*, in «West African Journal of Archeology and Anthropology» 16: 133-150

(2000) *On being first: dogma, disease and dominitation in the rise of an African Church*, in «Religion» 30:169-184

2003 *Patriarchs, Prophets, and Procreation: Sources of Gender Practices in Three African Churches*, *Africa*, 73/ 4, pp. 584-605

D'Alandre, Roy (1995) *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge University Press.

del Valle Teresa (ed) *Gendered Anthropology*. London: Routledge, 1993.

Debrunner, Hans-Werner (1979) *Presence and prestige: a history of Africans in Europe before 1918*, Basel: Baseler Afrika Bibliographien.

Dempster, Murray W. Douglas (eds), *The Gloalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*. Oxford: regnum Books International, 1999.

Denzer, L., (1994) *Yoruba-Women: a historiographical study*,in «International Journal of African Historical Studies» 27 (1) 1-39.

Dijk, R. van , (1997) *From Camp to Encompassment: Discourses Of Trnssubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora*, *Journal Of Religion in Africa*, 27 (29) , pp. 135-159.

(2002) *Religion, Reciprocity and Restructuring Family Responsibility in the Ghanaian Pentecostal Diaspora*, in *The Transnation Family: New European Frontiers and Global Network*, Oxford: Berg 73-96

(2003) *Beyond the rivers of Ethiopia: Pentecostal Pan- Africanism and Ghanaian Identities in The Transnational of Domain*, in . van Binsberg and R. Van Dijk (eds.) *Situatin Globality: African Agency in The Appropriation of Global Culture*, Leiden: Brill 163-89

(2004) *Negotiating Marriage: Questions of Morality and Legitimacy in The Ghanaian Pentecostal Diaspora*, in «Uncivic religion: African Religious Communities and their Quest for Public Legitimacy in the Diaspora», *Journal of Africa in Africa*, Thematic Issue, 34 (4): 493-522

(2009) *Cities and Linking Hot Spots: Subjective Rescaling, Ghanaian Migration and the Fragmentation of Urban Spaces*. In N. G. Schiller and A. Caglar (eds.) *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*, Cornell Univ. Press. 2009.

Dossier Statistico Immigrazione 2011 Caritas/Migrantes-Roma, 27 Ottobre 2010.

Douglas, M., (1966) *Purity and Danger: an analysis of concepts of pollutin and taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.

Dozon J-P (1995) *Le cause des Prophètes. Politique et Religion en Afrique Contemporaine*. Paris.

Drewal, M, T., (1992) *Yoruba Ritual: Performers, play and agency*. Bloomington. Indiana University Press.

Droogers, A. (1994) *The Normalization of Religious Experience, Healing, Prophecy, Dreams, and Visions*, in K. Poewe (ed.) *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia, University of South Carolina Press.

Droz Y., (1997) *Si Dieu veut...ou supots de Satan: incertitudes, millenarisme et sorcellerie parmi les migrants kikuyus*. In «Cahiers d'Etudies Africaines» 145:85-114

Ebaugh, H e Yang F, (2001), *Transformations in new Immigrant Religions and their global Implications*, in «American Sociological Review», 66.

Engelke M., (2004) *Discontinuity and the discourse of conversion*. In «Journal of Religion in Africa 34 (1-2):82-109

Engelke M, Tomlinson M, (eds) *The Limits of Meaning. Case Studies in the Anthropology of Christianity*. Berghan Books. 2006.

Englund H., (1996) *Witchcraft, modernity and the person: the morality of accumulation in central Malawi*. Crit. Anthropol. 16:257-79

(2000) *Ethnography and the meta-narratives of modernity*. Curr. Anthropol. 41(2) :225-48

Etherington N., (1996) *Recent trends in the historiography of Christinaity in Southern Africa*. In «Journal of South African Studies» 22 :2, 1996

Ejizu, C.I (1991) *Cosmological Perspective on Exorcism and Prayer Healing in Contemporary Nigeria*. In «Mission Studies» 8:2, 1996.

Fabian J., (1981) *Six Thesis regarding the anthropology of African Religious movements*. In «Religion» 11: 109-26

(1983) *Time and Other. How Anthropology Makes its Objects*. New York. Columbia University Press.

Falola, T., (2005) *Christianity and Social Change in Africa. Essay in Honor of JDY Peel*. Lavoisier.

(2004) *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington. Indiana: Indiana University Press.

Fancello, Sandra (2003) *Les Politique identitaire d'une Eglise africaine transnationale: the Church of the Pentecost (Ghana)* In «Cahiers d'études africaines» 43.

Faniran (1993), *Charism and Authority. A Case Study of the Charismatic Renewal in the Nigerian Church*. In «The Nigerian Journal of Theology. Owerri, Imo State. 7.

Fashol'e-Luke E, Gray R, Hastings A, Tasie G, (eds). (1978) *Christianity in Independent Africa*. London: Collings

Fatumbi Verger (2008) *Orishà. Gli dei Yoruba in Africa e nel nuovo mondo*. Lendas

Fernandez JW. (1978). *African religious movements*. In «Annual Review of Anthropology» 7:195–234

(1982) *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press

Field, K., (1985) *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton University Press, Princeton.

Freston P. (1998). *Evangelicals and politics: a comparison between Africa and Latin America*. In «Journal of Contemporary Religion» 13(1):37–49

Gerrie ter Haar (1995) *Ritual as Communication: A Study of Christian Communities in the Bijlmer District of Amsterdam*. In Jan Platvoet e Karel van der Toorn (ed.) *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour*. E.J.Brill.1995.

Geschiere P. (1997). *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: Univ. Press Va.

Giddens A (2000) *Un mundo desbocado: los efectos de la globalization en nuestras vidas*. Taurus, Madrid.

Gupta A., Ferguson J. (1997b) *Discipline and Practice: "The Field" as a Site, Method, and Location in Anthropology*, In A. Gupta, J. Ferguson (eds), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.

Hackett R. I. J, (1978) *Explanation, Prediction and Control. The Raison d'être of a West African Independent Church-The Celestial Church of Christ*. Londra.

(1987) (ed) *Thirty Years of Growth and Change in a West African Independent Church: a Sociological Perspective*. In *New Religious Movements in Nigeria*. New York, Edwin Mellen, 1987.

Halford, S., (2001) *Gender, Power and Organisation*. Basingstoke and New York: Palgrave.

Hallgreen R., (1988) *The Good things of Life. A study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba People*. Plus Lustra.

(1995) *The Vital Force: A Study of Ase in the Traditional and Neo-traditional Culture of the Yoruba People*. Lund Studies in African and Asian Religions. Vol.10.

Hancock, M. and S. Srinivas (2008). *Spaces of Modernity: Religion and the Urban in Asia and Africa*. In «International Journal of Urban and Regional Research» 32(2): 617-630.

Hoedl, G.H., *By the power of the Holy Ghost. The Blurred line between "Liturgy" and "Magic" in Rituals of the Celestial Church of Christ*. In R. W. Hood Jr e D. Motak (a cura di) "Ritual: New Approaches and Practice Today" Jagiellonian University, 2011.

Harris, Hermione (2002), *The Cherubim and Seraphim: The Concept and Practice of Empowerment in an African Church in London*. London: PhD thesis, University of London.

(2005) *Continuity or Change? Aladura and born-again Yoruba Christianity in London*. In: Falola, Toyin (ed.), *Christianity and Social Change in Africa. Essays in Honor of J.D.Y. Peel*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press. (307-34)

Hastings A., (1995) *The Church in Africa, 1450-1950*. Oxford: Clarendon

(2000) *African Christian Studies, 1967-1999: reflections of an editor*. Journal of religion in Africa.

Henry, C., (2001) *Du vin nouveau dans de vieilles oures: parcours d'un dissident du Christinaisme Celeste*. In «Social Compass», vol. 48.

Hent de Vries (ed) *Religion: Beyond a Concept*. New York, 2008.

Hervieu-Léger, D. (1991) *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion.

(2002) *Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity*. In «International Journal of Urban and Regional Research » 26(1): 99-105.

Held, McGrew, Goldblatt & Perraton (1999) *Global Transformation, introduction*. <uni-oldenburg.de>

Hirst & Tompson, (1995) *Globalization and the future of the Nation State*. In «Economy and Society» 24, 3.

Hoch-Smith, J., (1978) Radical Yoruba female sexuality: the witch and the prostitute, in J.Hoch-Smith & A. Spring (eds), *Women in Ritual and Symbolic Roles*. New York: Plenum Press.

Horton R., J.D.Peel, Conversion and Confusion: a Rejonder in Christianity in Eastern Nigeria'. In «Canadian Journal of African Studies»10, 3, pp 482-4.

Hunt, Stephen (2000): The "New" Black Pentecostal Churches in Britain. Paper presented at CESNUR 14th International Conference. Riga, Latvia. (29-31)

(2002) *A Church for all Nations. The Redeemed Christian Church of God*. In «Pneuma» Boston. 24/2. (185-204)

(2002) Neither Here nor There. The Construction of Identities and Boundary Maintenance of West African Pentecostals. In «Sociology» 36/1. (147-169)

Ilogu, E., *The African Churches among the Yoruba 1888-1922*, London , Oxford University Press.

Ilona, R., (2003) *The Ibo- Benei Ysrael Jews of Nigeria*. The Ibo Benei-Yisrael Association of Nigeria.

Imosilie I, (2000) *Scriptural Foundation of Celestial Church of Christ*. Lagos.

Inda JX, Rosaldo R (eds) *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Malden, Oxford: Blackwell, 2002.

Jackson D, Passerelli A, (2008) *Mapping Migration: Mapping Churches's Response*. Europe Study.

Jehu-Appiah, Jerisdan H. (1996): *An Overview of Indigenous African Churches in Britain*. In: Gerloff, Roswith; Beek, Huibert van (eds.): Report of the Proceedings of the Consultation between the World Council of Churches and African Caribbean Church Leaders in Britain (Leeds) 1995. Geneva: WCC.

(1997) *Singing the Lord's Song. Understanding the Emergence of African Churches in Britain*. Birmingham, Unpublished Paper, Selly Oak Colleges, Birmingham.

(2001), *The African Indigenous Churches in Britain. An investigation into their Theology with Special Reference to the Musama Disco Christo Church and the Church of the Lord (Brotherhood)*. Birmingham: PhD thesis, University of Birmingham

Jonshon, K., *Aladura: The Search for Authenticity an Impetus for African Christianity*. AJPS 14:1, 2011

Jules- Rosette, B., (1975) *African Apostoles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Cornell Press.

(1979), *The Arcadian wish: toward a theory of contemporary African Religion*', in B. Julie Rosette (ed.) *The New Religion of Africa*. Norwood NJ

(1981) *Women in indigenus African Cults and churches*, in F.C. Steady (ed.), *The Blach Women Cross-Culturally*. Cambridge MA: Schenkman publishing company

(1997) *At the Threshold of the Millennium: Prophetic Movements and Independent Churches in Central and Southern Africa*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», 99 (1997) pp.154-55

Kallingray, D., (ed.) 1994., *Africans in Britain*. Ilford: Frank Cass

Kanter, RM, (1995) *Globalization: New Worlds for Social Inquiry*. in «Berkley Journal of Sociology» 40, 1995-1996.

Kearney M., (1995) *The local and the Global: the anthropology of globalization and transnationalism*. Annual Review of Anthropology. 24:547-65

Knibbe, K. (2009) *We did not come here as tenants, but as landlords'. Nigerian pentecostals and the power of maps*. In « African Diaspora» 2 (2): 133-158.

(2010), *Mobility, Time and Space in Pentecostalism*. PentecoStudies Print.

Knott, K. (2009), *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. London, Equinox.

Kong, L. (2001), *Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity*. Progress in Human Geography 25(2): 211-233.

Koning, D. (2009), *Place, Space, and Authority. The Mission and Reversed Mission of the Ghanaian Seventh-day Adventist Church in Amsterdam*. In «African Diaspora» 2: 203-229.

Lambek M., (2002) *Language, Charisma and Creativity: The Ritual Life of Religious Movement*. Berkley

Landau PS (1995) *The Realm of the World. Language, Gender and Christianity in a South African Kingdom*. London: Currey

Lanternari V, (2004) *La grande Festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*. Edizioni Dedalo, Bari.

Lawrence- Zuniga D., (eds) (2003) *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Blackwell Publishing, London.

Lefebvre, H. (1991), *The production of space*. Oxford Cambridge, Mass., Blackwell.

Linfeled D., (2004) *The Taiping and the Aladura: A Comparative Study of Charismatically Based Christian Movements*. In «Afrika Zamani», 11&12, 119-135.

MacGaffey W., (1983) *Modern Congo Prophets*. Bloomington, Indiana Univ.Press.

Mary, A., (1999) *Culture pentecotiste et charisme visionnaire au sein d'une Eglise indépendante africaine*. In «Archives de Sciences Sociales des Religions», 105: 29-50.

(2002) *Afro-christianisme et politique de l'identité : l'église du cristianisme Cèleste Versus Celestial Church of Christ*, in «Archives de sciences sociales des religions», 118:56.

(2003) *Parcours visionnaires et passeurs de frontières*. In «Anthropologie et Sociétés» vol. 27, n° 1, p. 111-130.

Marshall, R. (1991) *Power in the Name of Jesus*. Rev.Afr. Polit.Econ. 52:21-38

Marshall-Fratani (2001) Prosperité miraculeuse: les pasteurs pentecotistes et l'argent de dieu au Nigeria. Polit. Afr. 82:24-44

(2009), *Political Spiritualities*. Chicago and London, University of Chicago Press.

Maxwell D. (1997) *New Perspective on the history of African Christianity*. In «Journal of Southafrican Studies» 23(1) :141-48

McAlister, E. (2005), *Globalization and the Religious Production of Space*, in «Journal for the Scientific Study of Religion» 44(3): 249-255

Meulen, M. v. d. (2009), *The Continuing Importance of the Local. African Churches and the Search for Worship Space in Amsterdam*. In «African Diaspora» 2 (2): 159-181.

Meyer B., (1999) *Translating the Devil: religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh. University Press

(2004) *Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal Charismatic Churches*. In «Annual review of Anthropology» 33: 447-74.

(2006) *Religion, Media and Public Sphere*, Indiana University Press, Bloomington.

(2008) *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Fordham University.

Mitchell, RC., (1970) *Religious Protest and Social Change: The Origins of Aladura Movement in Western Nigeria*, in R. Rotberg & A. Mazrui (eds) *Protest and Power in Black Africa*. New York, 1970.

Moore H., Sanders (ed) (2001) *Magical Interpretations, Material Realities, Modernity Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London, New York Routledge.

Moore, H., (1986) *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of Marakwet of Kenya*. Cambridge University Press.

Naso, P e Salvarani B (a cura di), *Il muro di Vetro - l'Italia nelle religioni, primo rapporto 2009*, EMI Editrice Missionaria Italiana.

Ndiokwere, N., (1981) *Prophecy and Revolution: The Role of Prophets in The Independent African Churches and Biblical Tradition*. London: SPCK

Neil, A., (1987) *The Role of Women in Traditional Religion in Yoruba Traditional Society*. Spring 1987.

Obafemi, O, (1986) *Pastor SBJ Oshoffa: God's 20th century gift to Africa*. Patway Publisher Nigeria, 1986

Odeyemi (1992) *The Coming of Oshoffa and the Birth of Celestial Church of Christ*, Lagos.

Odozor, PI, (1992) *Emerging African Alternatives to Globalization*,
<<http://www.sedos.org/english/odozor.htm>>

Olomu O and Eyebira A, (2005) *The Yoruba Voice: Why Benin sent to Ife, and not Warri*, Sapele.Connection.(http://www.raceandhistory.com/cgi-bin/forum/webbbs_config.pl/noframes/read/2139)

Olumide, L., (1995) *The Religion of the Yorubas: being an account of the religious belief and practices of the Yoruba people of Southern Nigeria, especially in relation of ancient Egypt*. Athelia Hanrett Press.

Olupna (2008) *Orisa Devotional as World Religions: The Globalizations of Yoruba Religious Culture*, e Stewart, M., (2008) *Orisha traditions in the west*. In M.A De la Torre (eds) *The hope of liberation*. Baylor University Press.

Omoyajowo, J.A. (1978) *The Aladura Churches in Nigeria since Indipendence*”, in E. Fashole-Luke (eds.), *Christianity in Independent Africa*, London: Rex Collings; Bloomington, Indiana University Press,.

Ositelu, R., (1984) *African Indigenous Churches*. Langen: Alexander Verlag.

(2002) *African Instituted Churches: Diversities, Growth, Spirituality and Ecumenical Understing of African Initiated Churches*, LIT, Hamburg.

Osunwole, Samuel , (1991) *Witchcraft and Sorcery. Yoruba Beliefs and Medicine*. In: Orita. Ibadan Journal of Religion. 23/2. (73-82)

Oyewùmi, O., (1997) *The Invention of Woman*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

(2004) *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Oyeronke, O., (1997) *Invention of Women: Making An African Sense of Western Gender Discours*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Peel J.D.Y (1968) *Aladura: a religious movement among the Yoruba*. London: Oxford University Press, for the International African Institute.

Pittau, F. (2011) Dossier statistico Immigrazione Caritas e Migrantes-Idos/European Migration Network, *Immigrati e appartenenze religiose. Cambiamenti intervenuti dall'anno 2000*.

(2002) *Gender in Yoruba Religious Change*, in «Journal of Religion in Africa» 32 (2) , 1-31

Pobee JS & Ositelu G, (1998) *African Initiatives Christianity: the growth, gifts and diversities of indigenous African Churches*. WCC Publications

Pugliese, E., (2006) *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*. Bologna, Il mulino.

Rabinow P. (1997). *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.

Ray, B., (1993) *Aladura Christianity: A Yoruba Religion*, in «Journal of Religion in Africa», 23(3), pp264-291.

Ranger, T., (1986) *Religion, Development and African Christian Identity*. Ed. K. Holst Petersen, Uppsala: Scand. Afr. Stud.

Remy, D., (1975), *Underdevelopment and experience of women: A nigerian case study*, in R. Reiter (ed.) *Toward in Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

Schiller, Nina Glick; Basch, Linda; Blanc-Szanton, Cristina (eds.) *Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences, 1992.

Simon, B, (2001) *Christian pluralism and the quest for identity in African Initiated Churches in Germany*, <<http://www.cesnur.org/2001/london2001/simon.htm>>.

Shaw, R (1990) *The Invention of African Traditional Religion*. In «Religion» 20, 339-353

Spain, D, (1992) *Gendered Space*, University of North Carolina.

Stanley Burgess, M., (a cura di) (2002), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2002.

Sundkler, B, (1961), *Bantu Prophetes in South Africa*. London Oxford Univeristy Press.

Surdakasa, N., (1981) *The 'status of women' in indigenous African Societies*, in R. Teborg-Penn (eds) *Women in Africa and the African Diaspora*.

Surgy A. de, (2001) *L'Eglise du Christinisme Celeste. Un exemple d'Eglise phrofetique au Benin*. Paris, Karthala.

Thompson, J., (1995) *African Independent Churches in Britain: An Introductory Survey*, in Robert Towler (ed) *Ner Religions and the New Europe*. Aarhus: Aarhus University Press.

Turner, H., 1963 *The Church of the lord Aladura: The Expansion of a Nigerian Independent Church in Sierra Leone and Ghana*, in «Journal of African History» 4.

(1967) *History of an African Independent Church: the Church of the Lord (Aladura)*. Oxford: Clarendon.

Ukah, A. (2008). *A New Paradigm of Pentecostal Power. A study of the Redeemed Christian Church of God in Nigeria*. Trenton NJ and Asmara, Africa World Press.

Vertovec (1999) *Three meanings of diaspora, exemplified among South Asian Religion*. *Diaspora*, 7 [2]

(2002) Transnational Networks and Skilled Labour Migration. Paper at Ladenburger Diskurs "Migration" Gottlieb Daimler- und Karl Benz-Stiftung, Ladenburg, 14-15 February 2002

Wanner, C. (2004), *Missionaries of Faith and Culture: Evangelical Encounters in Ukraine*, in «Slavic Review» 63(4): 732-755.

Watson, G, (1987) *Make me Reflexive-but not yet: Strategies for Managing Essential Reflexivity in Ethnographic Discourse*, in «Journal of Anthropological Research» 43, 29-41.

Wilson, B, (1979) *The New Religions: Some Preliminary Considerations*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 6, p.198.

Witte, M. d. (2008) *Accra's Sounds and Sacred Spaces*, in «International Journal of Urban and Regional Research» 32(3): 690-709.

Wood, D. and J. Fels (2008). *The Nature of Maps: cartographic constructions of the natural world*, Chicago, University of Chicago Press.

Zezeza PT (2007) *African Diaspora and academics: The struggle for a global epistemic presence*. In Zezeza Pt (ed) *The Study of Africa* Codesria.

Glossario

Adaba Mimo Colomba Santa. Espressione usata durante i Services devozionali o in occasione di preghiere rituali per invocare lo Spirito di Dio

Agbàra Energia, forza. In lingua Yoruba ‘Agbara’ è il nome anche di un tipo di arbusto selvatico molto resistente.

Ajè, denaro

Aye il mondo abitato, la terra.

Asè, Legge, comando, virtù.

Babbà Padre, ‘Master’. Questo termine viene usato al di fuori del contesto familiare in riferimento al pastore della parrocchia (Sh. P. Ezekiele) e al fondatore Oschoffa.

Egbe, Benedizione

Emi Mimo Spirito Santo

Emi Olutunu Spirito di Conforto.

Eso Frutto. Questo termine, in ambito rituale, viene usato per indicare la provvidenza di Dio, di cui ad esempio sono espressione materiale i figli. Così come il seme può produrre un numero indefinito di frutti, così è la provvidenza.

Un’ altra espressione usata in riferimento ai figli è ‘Ewe ba Ille’ = ‘un figlio è ciò che indossiamo’.

Eto Adura Preghiera

Ijo Mimo Giorno santo

Ire/Ore Benevolenza, favori divini

Maleka Angeli.

Ogun Mimo Orun Padrone dei Cieli. Espressione usata in ambito rituale in riferimento a Dio.

Oba Anu, Oba Iye Re di Grazia, Re di Vita. Espressioni usate in ambito rituale a scopo evocativo in riferimento alla figura di Gesù Cristo.

Olorun, nome di Dio. Significa “one who possesses, or is in heaven” ²⁴³

²⁴³ Vocabulary of Yoruba Language. Seeleys, Fleet Street, London. (1852)

Oluso Ajara ‘Oluso’ in lingua yoruba significa ‘Shepherd’, ‘Ajara’ indica la proprietà guaritrice di alcune piante, riferita in questo caso all’efficacia dei poteri spirituali a lui associati.

Omo neonato.